سلسلة الكوثر

أبو يعرب المرزوقي

فلسفة التاريخ الخلدونية

دور علم العمران في عمل التاريخ و علمه



"سلسلة الكوثر"

أبو يعرب المرزوقي

فلسفة التاريخ الخلدونية

دور علم العمران في عمل التاريخ و علمه



الإهداء

إلى كل المسهمين في نبضة
الإستئنـافة استئنـافة
التـاريخ الـكوني
لرســالة الأمة

أبو يعرب المرزوقي

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
2007 م – 1428 هـ

الدار المتوسطية للنشر – تونس
عمارة سيلاك – ضفاف البحيرة 2045 تونس
الهاتف : 499 860 71 216 – الفاكس : 298 861 71 216
البريد الإلكتروني: medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers – Tunis Tunisia

Immeuble Silac Les Berges du Lac 2045 – Tunis Tunisia
Tél. 216 71 860 499 – fax : 216 71 861 298
e-mail : medi.publishers@gnet.tn

فلسفة التاريخ الخلدونية

ISBN: 978-9973-889-40-9

بسم الله الرحمن الرحيم

الكوثر

إذا جفّ الإبداع الرمزي تصدّعت حصانة الأمّة فذوى وجودها و انحدرت إلى مهواة الانحطاط: كذلك وصف ابن خلدون في المقدمة غاية الحقبة التي كان شاهدًا عليها. فمنابع الحضارة كلها مآل أدوائها إلى عوامل من طبيعة رمزية حتى ما كان منها متعينا في ميراثها المادي إرثًا و تراثًا. لذلك فهو قد أوصى الأمة خيرًا بمقومات الإستراتيجية الواجبة التي يعتبرها ضرورية للاستئناف حاصرًا إيّاها في أبعاد الوجود التاريخي للأمم أبعاده التي تعنى بعلوم هذه المقومات:

مقومان يحددان مادة العمران و ليس يمكن للأمة أن تقوم من دون حيويتهما الدائمة: إنّهما الإبداع الرمزي أو الثقافة و الإبداع المادي أو الاقتصاد و هو يحبرهما معين الأمل و الشباب في أرواح الأمم.

و مقومان يحددان صورة العمران و ليس يمكن للأمة أن ينتظم قيامها الحيوي الدائم إلا بهما: إنهما الإبداع السياسي أو مؤسسات السلطة الزمانية و الإبداع التربوي أو مؤسسات السلطة الروحيّة.

و مقوم أصل يوحد بينها جميعا. ذلك أنه إذا كان المقومان الأولان يمثلان حياة الأمة و منبع الأمل و المقومان الثانيان يمثلان رعاية الأمة لمنابع حياتها و نظام العمل فإن المقومات جميعا لا يستقيم فعلها المؤثر إلا إذا ظلت واعية بما يتعالى عليها فيجعلها دائمة العودة المدركة للذات بدارًا لئلا يحصل ما يعطل معين الأمل و راعي العمل.

و ليس ذلك بالأمر الميسور من دون نهضة فكرية تبقى الرؤية التي هي فعل الجماعة تواصيًا بالحق في الاجتهاد و تواصيا بالصبر في الجهاد المادي و الرمزي الرؤية التي تمثل الضمانة الأمينة لقيام الأمة و دورها التاريخي. و هذا المقوم الأخير هو مبدأ الوحدة العميقة الواصل بين مقومي صورة العمران و مقومي مادته وصلا يجعل عروقها تضرب في أعماق الوجود و أفنانها تلامس أسماقه.

ذلك هو مبدأ الحصانة التي تثبت كيان الأمة. إنه أصل عقيدتها و فلسفتها الوجودية و عليه يتأسس وجودها المادي علة فاعلية و وجودها الرمزي علة غائية لرسالة كونية تتوجه بها إلى العالمين.

و هذا المبدأ الأصل هو الكوثر أو المعين الذي لا ينضب و لا يجف أبدًا. لذلك أطلقنا على السلسة إسم الكوثـر أعني منبع كل المقومات التي حددها ابن خلدون لكل عمران يعمر الكون و يرعاه تحقيقًا لمفهوم استعمار العالم و الاستخلاف فيه.

هدف هذه السلسلة تشجيع كل الأعمال الفكرية التي لها صلة بهذه الإبداعات جميعًا. فهي ستنشر كل ما يصدر منها بلسان عربي مبين أو تنقله إلى اللغات الأجنبية للتعريف بالإبداع العربي خلال تاريخ الحضارة العربية الإسلامية من البداية إلى الغاية. و هي ستحاول انتخاب ما ينمي هذه الإبداعات من تجارب الحضارات الأخرى لتنقلها إلى العربية أو لتعرضها و تعرف القارئ العربي بها.

مدير الـدار

عمـاد العزالي

مدير السلسة

أبو يعرب المرزوقي

الـفـاتحة

"وقد كدنا أن نخرج عن الغرض. ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو (=موضوعه) طبيعة العمران وما يعرض فيه. وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له. ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صـحيح وعلم مبين يغوص من مسـائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسـائله وإنما عليه تعين موضع العلم وتنويع فصـوله وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل. والله يعلم وانتم لا تعلمون"[1] .

لعـل عبارة "**تعين موضـع**[2] **العلم**" التـي وردت في خاتمة المقدمة تسـاعدنا على تحديد المدلول

---

[1] المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت ط. 3 سنة 1967 ص. 1169.

[2] معنى كلمة الموضـع الأول الذي يتبادر إلى الذهن هو معنى الموقع بمعنى حيز العلم بين العلوم الأخرى. لكـن ذلك ليس المعنى الوحيد ولا الأكثر دلالة. فيمكن أن يفهم بمعنى غير اسـم المكان إذ له كذلك دلالة المصـدر الميمي من "وضـع" بمعنى "مولد" أعني دلالة لحظة النشـأة وكيفها ومن ثم طبيعة الإنجاب من الرحم وضعه. ونحن نميل إلى الجمع بين المعنيين: فيكون المقصود بتعيين الموضع تعين أمرين كأن ابن خلدون قال موقعه ومولده: منزلـة العلم الجديد بين العلوم ونشـأته حيث نشـأ متجددا بعد أن لم يكن للتفطن إلى العلاقة بين التاريـخ من حيث هو خبر عن الحدث ومن حيث هو عين الحدث الإنسـاني أعني مجرى الشـأن الإنساني الفعلي الذي هو مصـدر عمل التاريخ ومجرى إدراكه الذي هو مصدر علم التاريخ. والمجريان متلازمان تلازم المصـدرين. وتلازمهما الذي تفطن إليه ابن خلدون بسـبب كونه المميز الجوهري للحظة العربية الإسلامية من تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنسـاني هو الأم التي وضـعت العلم الجديد بل إن الجدل بين الحدث والخبر هو المخاض الذي يعينه أبن خلدون موضـعا لعلمه الجديد من حيث هو إدراك نقدي لهذه العلاقة بين الإدراك التاريخي والوجود التاريخي بين موضـعين موضـع الإبداع الأدبي في شـكل القص التخيلي والإبداع العلمي في شكل النقد التعليلي. لكن الموضعين يبقي العمران مشدودا بين بديلين أرقى منهما. ذلك أن النقد التعليلي بمجرد أن يخلص العمران من القص التخييلي يشـده إلى القص التأويلي أعني القرآن الكريم فيصـبح العلم له قص فوقه بعد أن قدم على أنه تخلص من قص تحته فيصـبح العلم معدا لفلسـفة تاريخ مشـدودة إلى فلسـفة دين. وبذلك يكون السـلم على النحو التالي: قص تخيلي شعبي أو أدبي نقد علمي فلسفة تاريخ أو قص تعليلي وفلسـفة دين أو قص تأويلي وتلك هي المواضع التي يتحدد فيها وبها علم العمران تحديد مواقع النجوم لأي نجم فيه وبه. ولما كانت القطبان لا تحصلان بالفعل الكامل أبدا بات التاريخ برزخا بين ضروب القص الثلاثة بمستويين من البرزخية فهو برزخ مضـاعف بين القصـين التخيلي والتعليلي وبين القصين التعليلي والتأويلي ثم هو برزخ بين البرزخين: وهو بهذا المعنى الثاني عين الوجود الإنساني من حيث هو جهاد يعمل التاريخ وهو بالمعنى الأول هو عينه من حيث هو اجتهاد لفهم التاريخ. ولهذه العلة اعتبرنا الثورة الثانية بعد ثورة اليونان عربية اسلامية بالجوهر: جعل التاريخ بدل الطبيعة قلب السؤال الإنسـاني ورد السؤال الطبيعي إلى أحد عناصر السؤال التاريخي. وهذا هو قصدنا بعنوان المحاولة: فلسفة التاريخ الخلدونية.

الذي يضفيه ابن خلدون على فعله التأسيسي للعلم الجديد الذي وعد به وشرع في وضع لبناته الأولى. فقد أطلق عليه اسم **"تعيين موضع العلم"**. ويمكن فهم تعيين الموضع هذا بإحالته مباشرة على طبيعة المشروع الخلدوني كما حددته العبارة الواردة في فاتحة الكتاب بالدعوة إلى نقلة فن التاريخ من "موضـــع" يحدده ظاهـــره إلى "موضـــع" يحدده باطنه: **"إذ هو (فـــن التاريخ) في ظاهره لا يزيد على إخبـــار عن الأيام والدول والســـوابق من القـــرون الأول تنمو فيها الأقـــوال وتضرب فيها الأمثـــال وتطرف بها الأندية إذا غصـــها الاحتفال وتؤدي إلينا شـــأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتســـع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال (= ظاهر التاريخ جنس أدبي مثل أخبار كتاب الأغاني لأنه قص للأيام يغلب عليه الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك يتساوى فيه العلماء والجهال) و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق (=باطن التاريخ جنس فلسفي مثل ما سيحاول تقديمه ابن خلدون لأنه تعليل للأحداث يغلب عليه المطابقة مع موضوع معين لذلك فهو مقصور على العلماء)"**[3]. عين ابن خلدون إذن موضعين لفن التاريخ[4]:

أحدهمـــا يحـــدده ظاهره ويمكن اعتباره منتســـبا إلى جنس الأدب للقرابة بين وصـــف ابن خلدون لهذا الظاهر في بداية المقدمة وتعريفه مفهوم الأدب في غايتها[5].

والثاني يحدده باطنه وقد اعتبره هو نفســـه منتسبا إلى جنس الحكمة في بداية المقدمة مع تردد في غايتها حول طبيعة المجال الحكمي بين النظري والإنتاجي.

لكننا لا نجد في مقدمة ابن خلدون تعينا واضـحا لموضـع العلم الجديد (علم العمران) الذي يستمد منه فن التاريخ نسبه الجديد عدا نقلة التاريخ "من ظاهره" "إلى باطنه". والجواب لا يخلو من أن يكون إحدى فرضـيات ثلاث: **1 – فإما أن موضـــع علم العمران هو موضع التاريخ الثاني فيكون علم العمران هو فن التاريخ بعد أن ينتقل من الموضع الأول إلى الموضع الثاني 2 – وإما أن موضع علم العمران هو موضع ثالث غير موضـــعي فن التاريخ ظاهره وباطنه فيكون علما جزئيا آخر من جنس التاريخ دون أن يكون إياه وعلينا أن نطلبه مما ورد في الكتاب من إشـــارات ضمنية لأن ابن خلدون لم يحدده صراحة 3 – وإما أخيرا أن علم العمران هو علم مواضـــع العلوم**[6] **(=قياسا على مواقع النجوم) التي موضـــوعها العلوم التاريخية. ومن ثم فهو ليس هذا ولا ذاك بل**

---

[3] نفس المرجع ص. 3–2.

[4] ولما كان لا شـيء يثبت أن النقلة من الموضـع الأول إلى الموضـع الثاني سـتكون بالفعل الكامل فإنه يمكن اعتبار التاريخ ذا موضـع متحرك يصـل بين الموضعين وكأنه برزخ بينهما فلا هو يخرج بإطلاق من الموضع الاول ولا هو يدخل بإطلاق إلى الموضع الثاني فتكون بدايته في الأول وغايته في الثاني و يكون هو جسرا بين الموضعين.

[5] أنظر نفس المرجع فصل علم الأدب من الباب السادس ص. 1069 وما يليها.

[6] عرف ابن خلدون المقصـود بتعيين الموضـع الذي أشـار إليه في خاتمة الكتاب فقال خلال كلامه على اكتشافه في مقدمة الكتاب: **" فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه "** المقدمة ص. 66. وقد أشـار ابن خلدون إلى أنه لم يسـتوف مسـائله وأن مبدع الفن ليس من واجبه تحقيق ذلك بل المهم أن يعين الموضع. وقد عرف تعيين الموضع هنا سلبا وإيجابا. فسلبا التعيين هو ما يحول دون اشتباه مسائل العلم مع الصنائع الأخرى وإيجابا هو بيان سائر أنظاره وأنحائه. النظر والنحو بصيغة الجمع بعنيان أن هذا العلم متعدد النظر (ومن ثم فله مستويات نظرية مختلفة) ومتعدد النحو (ومن ثم فله مناظير مختلفة). لذلك فهو كما سنبين لاحقا البديل من علم ما بعد الطبيعة بل لعله يتجاوزه إذ هو يشـمل علوم الطبيعة وعلوم التاريخ أو هو يشـمل بلغة الفلسـفة القديمة العلوم النظرية التي هي جميعا طبيعية (لكون الرياضـيات ليسـت إلا علم بنى المادة الطبيعية المجردة أو علم بنى حيزيها المكاني والزماني وما بعد الطبيعة هي علم صـور المادة المعينة سوءا أخذت مفارقة أو محايثة) والعلوم العلمية.

هو علم سـيد نسبته إلى العلوم العملية الجامعة بين علوم الاجتماع وعلوم الإنسان هي نسبة ما بعد الطبيعة إلى العلوم النظرية الجامعة بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية.

ومن المعلوم أن هذه الفرضـيات الثلاث يمكن أن تسـاعد على تحديد طبيعة المشروع الخلدوني المعرفي والقيمي ومن ثم على فهم طبيعة الثورة التي ننسـبها إلى الفكر النقدي الذي بادرت به الحضـارة العربية الإسـلامية في علاقتها بالفكر اليوناني سعيا لاستيعابه ومحاولة لتجاوز ما كان منظوره الوجودي الطبعاني يحول دونه والحصـول أعني ما يقتضـيه المنظور التاريخاني الإسلامي ونعتبر ابن خلدون متمم صيغتها النظرية:

الفرضـية الأولى: هي ما يمكن أن يستشف من العبارة التالية:" **وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعةً يصـلح أن يبحث عما يعرض لها مـن العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهـوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة. فلهذا هجروه. والله أعلم. وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**"[7].

فهذا العلم الجديد يدرس موضـوعا اعتبره ابن خلدون "**حقيقة متعقلة ومن ثم طبيعة**" يصـلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وبالذات لأنها حقيقة متعقلة. وهو ذو وجهين: -1 **علم قائم بذاته** -2 **وعلم أداة لنقد الأخبار وتصحيحها**. وقد سبق لابن خلدون أن بين بتصحيح بعض الأخبار ونقدها كيف يؤدي هذا العلم دور العلم الأداة في فن التاريخ قبل أن يصوغ هذا التعليل لتأسيس علمه الجديد. وقد يذهب الظن بذهن البعض استنادا إلى كلام ابن خلدون على المطابقة مع الواقعات إلى تصور الدور متمثلا في طلب المؤرخ للمطابقة بين ا لخبر والحدث المخبر عنه. لكن ذلك في الأغلب ليس ممكن التحقق في التاريخ لأن الحدث المخبر عنه قد لا يكون موجودا ما دام حدثا قد حصـل وانقضـى خاصة إذا كان لم يترك أثرا ماديا يقارن به الخبر. لذلك فقد عين ابن خلدون قصـده من المطابقة فاعتبرها مطابقة مع ما يكتشـفه علم العمران مـن قوانين وقواعد عامة تحدد المعايير التي يحتكـم إليها المؤرخ في النقد الداخلي للخبر بفضل ما يوفره من معرفة بالممكن والمستحيل في موضوع الخبر التاريخي.

الفرضـية الثانية: فالظاهرات العمرانية التي تكون المطابقة معهـا أو مع قوانينها لم يحدد لنا ابن خلـدون كيف يحصـل علمها. فهـل هي تعلم بالخبر التاريخـي أم إن لعلم العمران طريقـة ثانية لمعرفة موضوعه غير الخبر عنه سواء كان الخبر متعلقا بالماضي أو بالحاضر؟ فكيف يمكن أن نوفق بين تعريف ابن خلدون لدور علم العمران الأداتي وما يقوله في تعريف التاريخ تعريفا يجعل العمران موضـوع إخباره: **" اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ (=إذن موضعه الثاني) أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصـبيات وأصـناف التغلبات للبشر بعضـهم على بعض وما ينشأ من ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله**

[7] نفس المصدر ص. 63.

أسباب تقتضيه (. . . . . . .) وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعه في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا"[8] .

فهل يكون تحديد التاريخ بكونه خبرا عن الاجتماع الإنساني قولا بأن موضوعه هو الاجتماع الإنساني فيتطابق مع علم العمران أم إن القضايا الخبرية التي يقدمها التاريخ عن الاجتماع الإنساني غير القضايا التي يكتشفها علم العمران عنه ؟ ما طبيعة العلاقة بين نسق القضايا الخبرية التاريخية التي هي مضمون فن التاريخ ونسق القضايا الخبرية العمرانية التي هي مضمون علم العمران ؟

الفرضية الثالثة:

لعل علم العمران ليس علما من جنس التاريخ وليس علما من جنس العلوم الجزئية أيا كانت بل هو علم سيد أو إن شئنا علم منظومة العلوم التي تدرس العناصر التي يتألف منها عالم العمران مثلما أن علم ما بعد الطبيعة علم سيد يدرس منظومة العلوم التي موضوعها العناصر التي يتألف منها عالم الطبيعة. وعندئذ لن يكون التاريخ محتكما إلى علم العمران بهذا المعنى بل إلى علوم عناصر العمران. وهذه العلوم هي: -1 **علم الإنتاج المادي (الاقتصاد: المعاش والرزق) -2 وعلم الإنتاج الرمزي (الثقافة: الذوق والتآنس) -3 وعلم مؤسسات تنظيم الإنتاج المادي (السلطان الزماني: الدولة) -4 وعلم مؤسسات تنظيم الإنتاج الرمزي (السلطان الروحاني: التربية) -5 وعلم العلاقات بين هذه العناصر الأربعة العلاقات التي تمثل بشبكتها جوهر المقصود ب"من حيث الاجتماع"**. وذلك هو معنى كون هذا الأبعاد من الوجود الإنساني عمرانية أي حصيلة الاجتماع الإنساني من حيث هو اجتماع إنساني علته الحاجة إلى **التعاون** و **التآنس** والحاجة إلى السيطرة الزمانية على **"الأمر التعاوني"** والسيطرة الروحانية على **"الأمر التآنسي"** والأول وازع أجنبي والثاني وازع ذاتي. وكلاهما يتعلق بعلاج حوائل التعاون أو أسباب العدوان وحوائل التآنس أو أسباب التواحش (**العقائد العامة ونظريات الوجود دينية كانت أو فلسفية**) ؟

وبهذا المعنى الأخير يمكن أن نحدد دور الاجتماعيات أو العمرانيات بكونها شروط التفاعلات التي تحصل بين البشر خلال التنازل والتساكن من أجل التعاون والتآنس. وإذن فعلمها يدرس البنى العامة لمادة الوجود الإنساني من حيث هو موجود تاريخي سواء كانت المادة مادة حسية أو مادة عقلية مناظرة لعلم الرياضيات التي تدرس البنى العامة لمادة الوجود غير الإنساني من حيث هو موجود طبيعي سواء كانت المادة مادة حسية أو مادة عقلية.

ومادة الاجتماعيات الحسية هي العلاقات بين البشر التي حدثت فعلا في التاريخ ومادتها العقلية هي العلاقات الممكنة عقلا بينهم من منطلق خصائصهم العضوية والنفسية عند النظر إليها من

---

[8] نفس المرجع ص. 57 و 62-61.

"حيث (وجودها في) الاجتماع". ولما كانت البني الرياضية لمادة الموجود الطبيعي الحسية والعقلية تعود إلى بنية المكان و بنية الزمان و بنية التفاعل بينهما بتوسط الحركة الطبيعية و القوة المادية فحسب فإن البنى الاجتماعية لمادة الموجود التاريخي الحسية والعقلية هي بنية السلم (الرتب والأدوار الاجتماعية) و بينة الدورة التحولية لمقومات العمران بعضها إلى بعض (نظام تحول مكونات المجتمع بعضها إلى البعض: كيف يحول العمل الطبيعة إلى معاش وكيف يقدر العمل والمعاش بوسائط التبادل وأنظمته فتؤثر الثقافة في الطبيعة والطبيعة في الثقافة بتوسط عمل الإنسان اليدوي والفكري وبتوسط مؤسسات تنظيم العمل والتبادل ليصبح المصنوع طبيعيا والطبيعي مصنوعا) و بنية التفاعل بينهما بواسطة العمل الإنساني و القوة الرمزية بالإضافة إلى القوة المادية.

أما صلة العلوم الإنسانية بهذا النوع الجديد من الدور المنسوب إلى الاجتماعيات دورها في التاريخيات المناظر لدور الرياضيات في الطبيعيات فإنها تستند إلى موقف فلسفي يقدم البنى الاجتماعية في حياة الإنسان على مكوناته العضوية والنفسية ويقدم الفاعلية الرمزية التاريخية في تاريخه على الفاعلية المادية الطبيعية و كلها تتشكل بمقتضى هذه المحددات البنيوية لمادتها الاجتماعية المجردة كما تتشكل الظاهرات الطبيعية بالبنى الرياضية المجردة للمادة الطبيعية. ولما كان الإنسان ليس بوسعه التخلص المطلق من الخضوع إلى البنى الرياضية وفاعلية القوة المادية الطبيعية لكونه طبيعيا كذلك رغم تقدم كونه اجتماعيا على كونه طبيعيا في تحديد مساره التاريخي فإن علم العمران البشري ينبغي أن يكون جامعا بين الاجتماعيات والرياضيات وما بعد الطبيعيات رغم تقدم الاجتماعيات على الرياضيات وما بعد الطبيعيات: فكلاهما جزء من مجاله ومن ثم فهما أحد عناصر موضوعه بحكم كونهما من أدوات المؤسسات الاجتماعية في السلم والدورة المحددين لفاعلية المكان والزمان في تاريخ الإنسان.

فالسلم مكان ما دام نظام منازل لكنه مكان من جنس أرقى: إنه يجعل الفضاء الاجتماعي محل تراتب وتساوق تتحايز فيه الموجودات وتتمايز ومن ثم ففعلها وانفعالها يتحددان بمقتضى هذا التحايز والتمايز في السلم. والدورة زمان مادامت نظام ترتيب لكنها زمان من جنس أرقى: إنها تجعل الفضاء الاجتماعي محل ترتيب وتلاحق تتوالي فيه أحوال الموجودات وتتوالج ومن ثم ففعلها وانفعالها يتحددان بمقتضى هذا التوالي والتوالج. لذلك فإنه يمكن القول بأن فيزياء العمران ذات أنساق بنيوية مخمسة: -1 نسق البنى المكانية -2 ونسق البنى الزمانية -3 ونسق البنى السلمية -4 ونسق البنى الدورية -5 ثم نسق البنى التي توحد كل الأنساق البنيوية. وهذا النسق الموحد هو الذي يمكن أن يعد المبدأ التفسيري لنوع من التاريخ يصعب أن نسميه تسمية دقيقة لكونه حصيلة جدل راق بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري يتقدم فيه النسقان الثالث والرابع على النسقين الأول والثاني لتقدم الفاعلية الرمزية والقوة الحضارية على الفاعلية المادية والقوة الطبيعية في التاريخ الإنساني: وذلك هو الموضوع الذي تتعين فيه وبه العلاقة المتينة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين.

ولكن قبل حسم هذه المسألة النظرية الخالصة في الفكر الخلدوني ألا يحق لنا أن نسأل عن شروط استلهام فكرنا الماضي عامة وفكر ابن خلدون خاصة؟ أليس الاستلهام علاقة معيارية بين مستلهم ومستلهَم ينزل الأول بمقتضاها الثاني منزلة الدليل الهادي في علاج ما يحيره من مغلقات وجوده فهما وفعلا؟ أليس هو في حالة التفات جيل خالف إلى جيل سالف موقف حاضر من ماضيه يلغي ما قد يفيده

الاستلهام من استنقاص الذات عند المستلهم بالقياس إلى ذات المستلهَم؟ وما قيمة مثل هذا الموقف إذا لم يكن متلازما مع العلاج النظري الذي يعتبر استمرار الوجود التاريخي رهين مثل هذا الموقف الاستلهامي؟

فالذات الجماعية تتعالى على حدي العلاقة أو الذاتين لتصل بينهما توحيدا بين طرفي الاستلهام توحيدا يجعل العلاقة عين الاتصال الزماني بين أجيال الأمة الواحدة أو كل البشرية. لذلك فهي جوهر القيام التاريخي للهويات: وحدة الهوية الحضارية الحية هي دائما غاية السعي الدائب إلى التناغم بين تيارين حيوي وخلقي نازلين من السالف إلى الخالف وصاعدين من الخالف إلى السالف. ولما كان كل جيل سالفَ من يليه وخالفَ من تقدم عليه بات التياران بيعديهما الحيوي والخلقي عين القيام الحضاري في كل لحظة من لحظات وجود الجماعة ملية كانت أو كونية.

لذلك فسؤال "لماذا نستلهم" لا يوجه بإطلاق لكونية الاستلهام. فهو أمر لا تخلو منه حضارة إذ هو شرط وحدة الهويات التاريخية. لكن سؤال "لماذا نستلهم كذا بدلا من كذا" هو السؤال الذي يتوجه دائما. فسؤال لماذا نستلهم نحن عرب اليوم ومسلميه ابن خلدون في مسائلنا المصيرية بدلا من غيره جدير بالوضع وقابل العلاج. وقد ازداد ذلك إلحاحا منذ أن ساد عند متطفل المفكرين الموقف التاريخاني غير المفهوم. فأصحابه يحصرون كل فكر في لحظته التاريخية لا يتعداها بحجة بنوته لزمانه وارتهانه بمكانه. ولعل في هذا الموقف سديد الرأي إذا كان علاجا لداء التقليد. لكن استلهام الماضي غير وتقليده غير. فالاستلهام المعين مرهون بالأجوبة التي تحرره من التاريخانية الساذجة الأجوبة الواجبة على سؤاليه: **ماذا نستلهم؟ وهل ما نستلهمه ملهم فيستأهل هذه المنزلة؟**

أما مطلق الاستلهام فبريء من الاستعجام. ذلك أن الحاضر الذي هو بؤرة التاريخ الحضاري جوهره الاستلهام الذاتي للهويات الحية. وهو يكون دائما في شكل محاولة ينجز بها الجيل الراهن مشروعات القيام الحضاري للأجيال المتقدمة عليه ويتصور بها مشروعات الأجيال اللاحقة في المستقبل إنجازا وتصورا مصحوبين بتأويل ما تحقق مما يريد ربطها به مما كان مشروعات الماضي لما كان حاضرا لتحقيق الوحدة الذاتية للحضارة وبتوقع الممكن مما يريد توجيه التاريخ إليه من غايات.

فمشروعات المستقبل تتصل بنظائرها الماضية في بؤرة الحاضر بما تواصله منها مما كان ينبغي أن يتحقق ولم يتحقق وبما تفاصله منها مما كان ينبغي ألا يتحقق وتحقق: **استلهام للاستكمال المحقق واستلهام للاستكمال المحرر**. وبذلك يكون فعل الاستلهام استحضار كل التاريخ موجبه وسالبه ليكون نابضا في وحدة مربعة تصل أبعادها حدث الماضي أزلي الحياة بمعناه المدبر **Hindsight** وتصل معنى المستقبل أبدي الحياة بحدثه المقبل **Foresight**.

لكن الاستلهام المعين يتوجه عليه السؤال لأن تعيين ما كان ينبغي أن يتحقق ولم يتحقق لتحقيقه وما كان ينبغي ألا يتحقق وتحقق للتحرر منه أو إن شئنا الخيارات التاريخية الاستقبالية الموجبة والسالبة والتي في ضوئها تؤول الخيارات الاستدبارية لا يعالج إلا معينا في الأحداث وفي المعاني التي تحقق ذلك التواصل والتفاصل التاريخيين وفي الرجال والأعمال التي عبرت عن تلك الأحداث والمعاني. لذلك لم تقتصر تحزبات الأفراد والفئات في الأمم على الجماعات المتساوقة في اللحظات المنفصلة لكأنها

تتقاسم مكان الأمة فتذرره وتفقده وحدته التاريخية بل إن كل حزب أصبح ذا تاريخ يوحد فعله الاستلهامي ذو الالتفاتين لحظاته الحاضرة بلحظاته الماضية. وبفضل ذلك تصبح الجماعات متوالية لكأنها تتقاسم زمان الأمة من خلال تداولها على تحديد السمة التي تعرف بها الأجيال المتوالية وتتمايز لكأن ذلك يحدد شبه تقازيح متراكبة شبيهة بتقازيح طبقات الأرض التي يدل تراكبها على تقاسم الزمان ومدة كل طبقة رغم تواصل الكل المتجاوز لتفاصل طبقاته.

والاستلهام الحضاري بهذا المعنى له أفقان: أفق ذاتي يدور في عالم حضارة بعينها وأفق أجنبي يدور في عالم الحضاري عامة بفضل التواصل السلمي أو الحربي بين الحضارات. وكلا الأفقين مضاعف. لذلك كان لمجرى التاريخ عند ابن خلدون زمانيات أربع[9]. ويوحد بين نوعي الاستلهام الذاتي والأجنبي ما هو واحد وكلي في الحضاري عامة أعني ما فيه من فاعلية إبداعية يمكن إرجاعها إلى فعل من الأفعال الأضداد **(قياسا على الأسماء الأضداد)** هو فعل السن **(إبداع السنن)** الجامع **(السنن التي توحد)** وعلامة هذا الفعل المبدع هو ما تشترك فيه الحضارات من سنن جامعة كونية هي ما لا يخلو منه عمران بمصطلح ابن خلدون.

ويشبه هذا السن الجامع ما تتقوم به الحياة العضوية بلا وعي وما نقدم عليه أحيانا خلال تدخلنا لتحسين الأنواع بآلية انتخاب الفحل والأنثى من أجل الانتخاب الإنجابي. ولعل انتخاب النماذج في الحياة الحضارية يشبه الانتخاب الذي نحققه لتحسين الإنجاب الحيواني. وإذا كنا نجهل غاية الانتخاب الحيوي اللاواعي رغم ادراكنا لغائيته البعيدة **(تحول الأنواع المفيد)** فإننا نعلم الغاية من المنتخبات في النماذج الحيوانية رغم جهلنا بغائيتها البعيدة **(تحويل الأنواع الضار)**. والغاية هنا ذات صلة بما نطلبه من التحسين الذي ينقسم إلى نوعين كمي اقتصادي **(مثلا كمية اللبن أو اللحم هدفا لتحسين الأنعام)** وكيفي جمالي **(مثلا صفات الكمال الجسماني هدفا لتحسين النوع الإنساني)**.

وقياسا على الوجود الحيوي فلعل الوجود الحضاري فيه شيء من الانتخاب اللاواعي الذي يشير إليه القرآن الكريم في كلامه على استبدال الأمم المتوالية في توريثها الأرض. وهذا ما نجهل غائيته رغم تسليمنا بالحكمة الإلهية فيه إيمانا لا علما لانتسابه إلى الغيب. أما محددات الانتخاب في عالم النماذج الحضارية فنحن نعلم غايته من خلال ما نطلبه منه ونجهل غائيته كذلك أو إن شئنا مفعوله ذا الأمد الطويل المفعول المجهول لنا ضرورة. وهو ذو غايتين كذلك مثله مثل التهجين العضوي: **غاية اقتصادية تقنية وهي التكوين المهني الأكثر إتقانا وغاية جمالية خلقية وهي التكوين الإنساني الأكثر إحسانا.**

---

[9] كلام ابن خلدون عن التاريخ الإسلامي وعمران حضارته ليس موضوع مشروعه الفكري بل كان المثال المشار إليه الذي يعين به قوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني. لذلك فهو قد تجاوز البحث التاريخي والاجتماعي المحددين بعين موضوعيهما إلى البحث في فلسفة التاريخ والعمران. فالتاريخ من حيث هو أحداث ودلالات يبحث فيها علم التاريخ بات عنده ذا معان أربعة اثنان يخصان حضارة بعينها أيا كانت ومثالها في علمه الحضارة الإسلامية واثنان يخصان الحضارة الكونية من حيث هي مؤلفة من تساوق كل الحضارات في المكان وتواليها في الزمان. ولكل واحدة من هذه الدرجات زمانية تخصها: -1 **فزمانية المعنى الأول هي زمانية التاريخ بالمعنى التقليدي 2 وزمانية المعنى الثاني هي زمانية الحقب الطويلة لحضارة بعينها أيا كانت -3 وزمانية المعنى الثالث هي زمانية إحدى حقب التاريخ العالمي -4 والزمانية الأخيرة هي زمانية التاريخ العالمي من بدايته المعلومة أو الموهومة إلى غايته الموهومة أو المعلومة.** لكن التاريخ من حيث هو علم تلك المعاني ليس هو في الحقيقة علمها المباشر بل هو علمها غير المباشر أو الموالي لعلم نقد الأخبار والإيديولوجيا المتصلة بموضوعاتها والتي تحول دون علمها الذي لا يحصل إلا بفضل هذا الفعل النقدي ذي الأساس القبلي لكونه مستمدا من علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

لكن الاستلهام الذي نتكلم عليه هنا يجمع بين الاستلهامين لكونه منتسبا إلى المغامرة التاريخية التي فيها الإقدام على الخيار دون العلم التام المستحيل على الإنسان: ولعل أفضل أمثلته قرارات القائد العسكري في المعركة فهو لا يستطيع أن ينتظر العلم التام فيشوب فعله شيء من المغامرة. الاستلهام عندئذ جامع بين الحضاري المضاعف (التربوي الواعي والتاريخي الحضاري اللاواعي) والحيوي المضاعف (تحسين الأنواع الواعي والتاريخي الطبيعي اللاواعي) لأنه يتعلق بشروط قيام الأمة قيامها التاريخي وليس فقط بشروط التربية والانتخاب المقصود بل وكذلك بشرط الانتخاب الوجودي (الأبعاد الأربعة التي ذكرنا أي الحضاري المضاعف والحيوي المضاعف) الشارط لقيام الأمة هوية جامعة بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري.

فهل هذا الأمر يخضع لقانون صراع الإرادات الواعية (التاريخ الخلقي) أم هو يخضع لقانون صراع القوى اللاواعية (التاريخ الطبيعي) أم إن للأمر قوانين أخرى تتعالى على نوعي القوانين لانتسابها إلى الغيب كما في كلامه جل وعلا على استخلاف الأمم التي تستأهل إرث الأرض لصلاحها وتصديها للفساد فيها؟ تلك هي رسالة الشهادة التي كلفت بها أمة الرسالة الخاتمة جمعا بين أدوات الفعل التاريخي وغاياته الواعية اللتين يمكن اعتبارهما موضوعا لفلسفة التاريخ وأدواته وغاياته غير الواعية اللتين يمكن اعتبارهما موضوعا لفلسفة الدين.

فلنصطلح على اعتبار البعدين الواعيين من تاريخ الأمم الطبيعي والحضاري موضوعا لفلسفة التاريخ موضوعا تحاول أن تقف عنده لفهم التاريخ سواء سلمت بصلته بما يتجاوز الواعي من أفعال الإنسان ومعانيها أو أنكرتها. ولنصطلح على اعتبار البعدين اللاواعيين الممثلين للأفق المتجاوز لفلسفة التاريخ موضوعا لفلسفة الدين موضوعا تحاول أن تقف عنده لفهم ما بعد التاريخ سواء سلمت بصلته بما يجري في الواعي من أفعال الإنسان ومعانيها أو أنكرتها. أفلا يكون إشكال الاستلهام كله دائرا عندئذ حول العلاقة بين هاتين الفلسفتين؟ ألا تكون أزمات الأمم وخاصة الكوني منها التي من جنس أزمة أمتنا أعني الأزمات المتعلقة بالمصير بإطلاق نابعة عن سوء فهم صلة التاريخ بما بعده سوء فهم يؤله الإنسان فاعلا وحيدا للتاريخ؟ أو سوء فهم لصلة ما بعد التاريخ بالتاريخ سوء فهم يؤنس الله فاعلا وحيدا في التاريخ؟

فتكون فلسفة التاريخ وفلسفة الدين كلتاهما ذات صنفين هما مدار التاريخ الكوني الذي تعين اليوم في صلة حضارتنا بأدوات الفعل التاريخي وغاياته شرطين في استئناف دورها الكوني وأداء رسالتها بالمشاركة في تحديد آفاق الإنسانية المقبلة: جاحدا يعتبر حده المعرفي والعملي حدا وجوديا يطلق فاعليتهما فيؤله الإنسان وينفي دور الغيب أو شاهدا يعتبر حده المعرفي والعملي من جنس إدراك حدود الإدراك والإرادة دون حصر الوجود في الإدراك والإرادة فلا يؤنس الله وينفي دور الشاهد الحصر الذي يعتبره ابن خلدون الصنم الأكبر في الفكر الفلسفي.

وقد يعتبر البعض أننا قد تجنينا على فكرة الاستلهام بهذا القياس بين محددات تاريخ الإنسان الطبيعي (الاستلهام الحيوي) ومحددات تاريخه الحضاري (الاستلهام الخلقي) النظري والعملي للفرق البين بين فعالية التراث الثقافي الاختيارية وفعالية الميراث الحيوي الاضطرارية. لكن العودة إلى مادة الكلمة

تبين أن معناها الأول هو الفعل الشارط لقيام الكائنات الحية. ف"**اللهم**" هو التهام الآكل للمأكول وهو بصورة أدق ابتلاعه المطلق. فللكلمة معنى إحاطة الملتهم بالملتهَم إحاطة تغمره سواء كانت الإحاطة مادية وهو الوضع الأول لدلالة الكلمة (**التهام الآكل للمأكول أو سيطرة الجيش الغالب على الجيش المغلوب في الحرب أو ابتلاع البحر لما يغرق فيه**) أو معنوية هو الوضع الثاني لدلالتها (**أن يغمر الباذل المبذول إليه بماله أو بعطفه أو بعلمه**).

والإلهام بهذا المعنى-**وخاصة الإلهام المعرفي الذي من جنس الوحي**[10] – فعل حيوي مادي وخلقي في آن لأنه إحاطة ينبوع العلم بتلقيه إحاطة شاملة لكل كيانه وليس مجرد تعليم لفظي: **فهي تصور معرفي وتحقق سلوكي**. وذلك هو القصد العميق من العلم بمعناه الديني العلم الذي لا يمكن أن يكون نظرا منفصلا عن العمل لكونه معرفة متحققة في ذات العارف فلا يتميز فيها المعرفي من الخلقي بل يتماهيان.

ولما كان ذلك عين الشرط الضروري والكافي لقيام الحضارة بفعل الإصلاح الذاتي المتصل أعني عين حياة الحضارة فإنه ينبغي ألا يكون الإصلاح بالاستلهام من جنس إصلاح السيارات باستبدال قطع الغيار(**نزيل قطعة عاطلة ونعوضها بقطعة جديدة جاهزة ومصنوعة مسبقا**) بل هو من جنس تجديد الكائن الحي لنفسه بنفسه فتكون حاله اللاحقة مخرج حاله السابقة رغم جدتها المبدعة. وتكون حال الأمة الماضية عندئذ مصدر حالها اللاحقة إذا علمت الاجيال الخالفة ما كانت به الأجيال السالفة حبلى بشرط أن يكون الجديد إبداعا وليس إتباعا. لذلك كان أكبر ذم قرآني لمن لم يفهم ثورة الإسلام الإصلاحية بالاستلهام القصصي لكليات الوجود الإنساني المستند إلى فهم عميق لعلاقة فلسفة التاريخ بلفسة الدين إستسخافه حجة المقلدين: "**هذا ما وجدنا عليه آباءنا**". وينسحب هذا الذم على إتباع أي ماض يتصور متحققا فيه المثال سواء كان ماضي الأجداد أو ماضي الأضداد بفضل عبارة "**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**".

الاستلهام الإصلاحي المتصل هو جوهر حياة الحضارة وهو ما يدعو إليه القرآن الكريم أعني ما يفهمنا الاستلهام الوارد في القصص القرآني لكليات العمران البشري. وذلك نفسه ما نعنيه باستلهام مشروع المقدمة الوجودي (**عمل التاريخ**) المصاحب للاستلهام المشروع المعرفي (**علم التاريخ**). فالإصلاح عند ابن خلدون هو استلهام حركة الوجود التاريخي أو العمراني نفسها حركته الملازمة لكل أفعال الإنسان فردا كان أو جماعة. ذلك أن كل فعل إنساني فعل مزدوج: **فهو مباشرة فعل في موضوع الفعل سواء كان هذا الموضوع العالم الخارجي أو الذات وهو بصورة غير مباشرة فعل في الفعل نفسه أي مراقبة دائمة له لإصلاحه تصورا وإنجازا بوعي بالوعي**.

فالإنسان يعي الموضوعات التي يفعل فيها ويعي وعيه بها وعيا يصاحب فعله فيكون الوعي متقدما على فعله ومصاحبا له وتاليا عنه. وهو في حالة التقدم أصل الاستعداد النظري وفي حالة التساوق أصل التسديد العملي وفي حالة التلو أصل المراجعة النقدية. وكل الأمم التي ماتت فيها هذه العمليات العقلية الثلاث الملازمة لكل أفعالها في سلوك الفاعلين تفقد القدرة على الوجود المستقل ومن ثم فهي أمم ميتة لأنها أمم تابعة وليست أمما مبدعة.

---

[10] اعتبر ابن خلدون اكتشافه العلم الجديد إلهاما فقال:" ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره" ص. 66.

وطبعا فليس هدف هذه المحاولة مجرد الاستلهام حتى وإن كنا لا نزعم استكمال عمل ابن خلدون بإضافة ما قد يكون خفي عنه من المسائل فنلحقها بعمله من بعده شيئا فشيئا كما أشار في النص الذي ختم به كتابه وصدرنا به هذه الفاتحة. فهذا رغم شرعيته ليس همنا الأول فضلا عن كونه ممتنعا من دون الشرط الذي يجعل الاستكمال مبدعا: فلا بد من فهم طبيعة العمل ومبدأ حيويته المبدعة قبل أي زعم يسعى إلى الإضافة الكيفية مهما كانت ضئيلة. إنما الهدف من المحاولة هو أن نحدد طبيعة "موضع" العلم الذي قال ابن خلدون إنه قد عينه حتى نتمكن من تحرير عمله مما آل به إليه أصحاب القراءات العجلى التي تسقط عليه إيديولوجياتهم وأن نحدد بعض النتائج النظرية والعملية التي يمكن أن تنتج عن فهم طبيعة هذا الموضع. لذلك فستكون المحاولة مؤلفة من ثلاثة أقسام:

القسم الأول يحدد موضع العلم الجديد ويسبر أغوار النتائج النظرية التي يمكن أن تنبع من فلسفة ابن خلدون العمرانية ببعديها المتعلق بفلسفة التاريخ وبفلسفة الدين. وفيه بابان:

I.-1 أولهما يبحث في وحدة المقدمة ليعين المادة المقصودة عند الكلام عن ثورة ابن خلدون النظرية والعملية ومن ثم للتمييز بين النظرية الخلدونية والأمور الثلاثة الأخرى الواردة فيها: بعض مبادئ العلوم العمرانية الجزئية وبعض نتائجها ثم الأمثلة المستمدة من العمران الإسلامي لتوضيح القوانين الكلية للعمران البشري وأخيرا الاستطرادات التي يعرض فيها ابن خلدون علوم عصره خلال كلامه في الوجه العمراني من الظاهرة المعرفية.

I.-2 والثاني يبحث في شروط الثورة الخلدونية المعرفية والقيمية وطبيعتها لنفهم مقوماتها وما يمكن أن نعتبره إبداع الحضارة العربية الإسلامية الخاص بها أعني تأسيسها لمجال العلوم الإنسانية والاجتماعية استكمالا لتأسيس اليونان مجال العلوم الرياضية والطبيعية.

القسم الثاني يبحث في راهنية الفكر الخلدوني وشروط توسل ما اكتشفه من قوانين كلية تساعد على فهم الأزمة التي يمر بها العمران العربي الإسلامي. وفيه بابان كذلك:

II.-1 والأول يبحث في المقصود بالفكر الاجتهادي الذي جعل الثورة الخلدونية تصبح ممكنة وكيف يفيدنا ذلك في قراءة المقدمة لعلاج أمرنا الذي ينبغي أن يكون شورى بيننا لعلنا بذلك نجبر الكسر الموجود بين مرحلة فكرنا المتقدمة على ما يسمى بعصر الإنحطاط ومرحلته المتأخرة على بداية النهضة منذ قرنين جبرا نظريا للكسر (بفضل استئناف التنظير من حيث طلب علل توقفه) وعمليا (بفضل استئناف التطبيق العملي من حيث طلب علل الفشل التاريخي الذي جمد حضارتنا).

II.-2 والثاني يبحث في مجالات الإصلاح التي يحتاجها العمران الإسلامي وقابلية بعض أوجه النظرية الخلدونية للتطبيق سعيا منا إلى استثمار الفكر الخلدوني في الجدل السياسي والاجتماعي الجاريين في محاولات الأمة الانتقال من العمل التاريخي بمبدأ "تلقاء النفس" و"الاتفاق" إلى العمل التاريخي على علم وروية أي بتخطيط واستراتيجية.

والقسم الثالث يطلب بعض النتائج العملية التي تساعد في إصلاح أوضاع الأمة ويحدد آليات الإصلاح وسبل التواصل مع الحضارات الأخرى. وفيه بابان كذلك:

III.-1 الأول يبحث في آليات الإصــلاح التي يمكن أن تسـتمد من النظرية الخلدونية من خلال التركيز على العلاقة القوية التي يثبتها ابن خلدون بين صــورة العمران بوجهيها (الدولة والتربية) ومادته بوجهيها (الاقتصــاد والثقافة) في مستويهما الخاص بحضارة بعينها والشامل لكل المعمورة لتقدم التاريخ الكوني على التاريخ الجزئي في الفلسفة الخلدونية التي هي من هذا المنظور قرآنية بالجوهر.

- III.-2 والثاني يبحث في الكيفية التي يمكن للحضارة الإسلامية أن تتواصل بها مع الحضارات الأخرى من منطلق رسـالتها الكونية كما حاول ابن خلدون فهمها بآليات علمه الجديد منطلقا من مفهوم الاستخلاف القرآني تعميرا للكون ورعاية له.

وإذن فالقصــد الأول والأخير من محاولتنا القصــد الجامع بين الأقســام الثلاثة هو أن نحدد طبيعــة المشروع الخلدوني بوصــفه إحدى المراحل المفصــلية في تكوينية فكر المســلمين النظري والعملي دون أن نحاول اكتشــاف ما تحقق بعده من العلوم فيه طلبا للســوابق التأسيســية من منطلق عقدة النقص إزاء الفكر الغربي الحديث العقدة التي تتصــور الكلام في فضــل المســلمين عليه بديلا يعزيهم عن التبعية الحالية. وسـيكون منطلقنا من ابن خلدون نفســه لتجعل خطة المحاولة نابعة من المنظور الخلدوني دون إسقاط لمنظورنا المعاصر عليه حتى وإن كانت الغاية من العمل كله هي محاولة الوصل بين واقع العمران الإســلامي وتنظيراته الذاتيه له تنظيراته التي قد يخفيها الاقتصار على تطبيق الجاهز من النظريات التي لم تعتبر معطياته الموضوعية.

جدول المواد

القسم الأول

الباب الأول: وحدة المقدمة المعنوية والمادية

الباب الثاني: شروط ثورة ابن خلدون

القسم الأول

الباب الأول

وحدة المقدمة ونسقها المنطقي

تمهيد:

لن نعالج مسائل الفكر الخلدوني منطلقين من فرضيات حول طبيعة العلم الذي أسسه ابن خلدون وحول مضمون المقدمة ومصادرين على صحتها للشروع في المحاولة. لا بد أن ننطلق من السؤال عن طبيعة هذا العلم وعن مضمون المقدمة لنثبت مفروضات المحاولة فننتقل من المسلم به إلى المستدل عليه. ورغم أن البعض قد يعتبر السؤال عن وحدة المقدمة شقا للشعر ووضعا لمسألة لا تنتسب إلا إلى الترف الفكري فأننا مضطرون إليه لئلا يكون كلامنا تحميلا لنظريات ابن خلدون أكثر مما تحتمل وحتى نتخلص نهائيا من أخذ المستوى السطحي من فكره بديلا من مستواه العميق. فكل من لم يكتف بزيارة المقدمة غبا يعلم أنها تفرض على الفكر المحلل السؤال عن نظام عقدها ليفهم تناسق مضموناتها وبصورة أوضح وحدتها المعنوية (**وحدة الجنس المعرفي فيها**) والمادية (**وحدة المضمون الوارد في المصنف**).

كل عين فاحصة تدرك أن وحدة المقدمة المعنوية (**وحدة العلم الذي تتكلم عليه**) والمادية (**نسبة ما ورد فيها من مضامين إلى مطالبها النظرية**) فيها إشكال فضلا عن بعض التداخل بين المضامين والأغراض. والمعلوم أن معرفة الجواب الخلدوني أمر بدهي لا يحتاج إلى سؤال وبحث لأن ابن خلدون حدد مبدأ وحدة الموضوع و مبدأ ترتيب المسائل ومبدأ وحدة الغاية النظرية التي يسعى إلى تحقيقها المصنف في نص صريح ختم به الفصل الأول من الكتاب الأول من التاريخ أو المقدمة وزاده توكيدا في الخاتمة. لكن هذه الأمر البدهي لا يكفي وبالذات لبدهيته. والمبادئ الثلاثة التي ذكرها ابن خلدون مبادئ مضاعفه:

1 - فمبدأ الوحدة المعنوية لموضوع العلم الجديد هو تصور الإنسان ومسائله مستنتجة من خاصياته بتفصيل معلل تعليلا يؤسس لتبويب المسائل دون ترتيب بين ودون أن تكون الخاصيات منسوبة صراحة إلى المقوم النوعي الذي ساد في التعريف المعلوم في الفكر الفلسفي المتقدم عليه.

2 - ومبدأ هو ترتيب المسائل التي يعالجها العلم ويتضمن تحديد تجانس المسائل الوظيفي في العمران وجهات تعلقها بما يقيم الوجود الإنساني أعني الضروري والحاجي والكمالي مع إشارة إلى معيار الجمع بين المسائل التي يعالجها بعض الأبواب وخاصة الاخيران.

3 - ومبدأ النظرية الخالصة: هو التمييز بين علم العمران لذاته وهو ذو مسائل شريفة ثم علم العمران علما أداة للنقد التاريخي أو تصحيح الأخبار دون الإشارة إلى أي المطلبين يحكم ما ورد من العلم في المقدمة أهو أحدهما

أو كلاهما وبأي ترتيب إن سلمنا باختلاف هيئة العلم عند النظر إليه بالقصدين.

ولسنا نزعم بالكلام على وحدة المقدمة المعنوية أن ابن خلدون قد كانت قدرته التأليفية دون الواجب. كما أننا لا نزعم في كلامنا على الوحدة المادية أن في متن العمل بعض المتحولات عليه. كل ما في الأمر أننا ندعي أن النظر في المقدمة ذو مستويات أربعة لا بد من الفصل بينها وتحريرها من الخلط بين مطالبها حتى ندرك أعماق المشروع الخلدوني[1] فنستطيع البناء عليه ومواصلته كما طلب منا المؤلف في خاتمة عمله. فالنظر في المقدمة قد جمع أربعة مستويات على النحو التالي:

1 – ما فوق النظرية: عملية تأسيس علمية فن التاريخ بنقله من ظاهره إلى باطنه تأسيسه على العلم الجديد الذي سماه ابن خلدون بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني. والتأسيس لا يكون بقول ينتسب إلى العلم نفسه أعني النظرية المبتكرة بل هو ينتسب إلى ما بعد النظرية أو إلى نظرية من قوة ثانية. وذلك هو القول الذي يفتتح به ابن خلدون مقدمته في الخطبة ومقدمة المقدمة وفي المقدمة الأولى من الباب الأول فضلا عن القسم النقدي من نظرية المعرفة في الباب السادس من المقدمة[2].

2 – النظرية المقصودة بالذات من تأليف المقدمة: علم العمران. (لذاته أو لوظيفته في تصحيح الأخبار أو من المنظورين سواء اتحدا أو اختلفا) وهذا هو العلم الجديد الذي يعتبره ابن خلدون من إبداعه[3] والذي ما تزال طبيعته مجهولة للتردد في تسميته خلال إسقاط العلوم الحديثة عليه فبعضهم يعتبره بداية علم الاجتماع والبعض الآخر يسميه علم الحضارة والبعض ينفي الأمرين ويعتبره ارهاصات في فلسفة التاريخ.

---

[1] فليس من قصور المبدعين أن يكون إبداعهم في تدفقه الأول حائلا دون التنظيم الصناعي للمبدعات: فهي تخرج من ذهن صاحبها بدفق وانبجاس لا يقف عنده أي جهد للروية التنظيمية التي هي في العادة ثمرة العودات المتوالية على العمل من صاحبه أولا ومن المدرسة الفكرية التي تولت مهمة التطوير. وقد يكون التطوير أحيانا قلبا للمشروع رأسا على عقب دون أن يعد ذلك خروجا عن القصد الأول للمبدع الذي يبقى له الفضل الأول والأخير.

[2] ما كان يمكن لابن خلدون أن يبدع علم العمران أساسا لنقل التاريخ من ظاهره إلى باطنه من دون أمرين ينتجان عن انتسابه إلى الفكر الأشعري كما سنبين في الباب الثاني: الأمر الأول هو استبدال نظرية أفعال العباد المخلوقة لهم عند المعتزلة بنظرية أفعالهم المكتسبة دون خلق منهم والأمر الثاني هو استبدال نظرية الضرورة السببية الفلسفية بنظرية مجاري العادات دون نفي للانتظام. فمن دون الحد من حرية الإنسان الخالقة للأفعال يمتنع القول بانتظام سلوك البشر فيكون البحث في قوانين تنتظم بها هذه الأفعال ممتنعا. وإذن فالنظرية الاعتزالية تتنافى و كل امكانية لتأسيس علم السلوك الإنساني علمه المحدد لقوانين كلية اللهم إلا إذا رددنا مفهوم الخلق إلى نظرية الطبائع وعندئذ يصبح القول الاعتزالي بالحرية الإنسانية قولا متناقضا بل ومخادعا. ولهذه العلة اعتبر الفلاسفة العلوم العملية من جنس مختلف تماما عن العلوم النظرية: فالقوى الإنسانية عندهم تقبل الضدين ومن ثم فهي تختلف عن الطبائع التي يتأسس عليها العلم الطبيعي الذي هو نظري وليس عمليا. ومع ذلك فهم عندما يحاولون تأسيس العلوم العملية يضطرون إلى ما يشبه نظرية الطبائع في التاريخ الطبيعي فيستعملون نموذج النفس ونموذج المنزل و كلاهما طبيعة تنتسب إلى التاريخ الطبيعي لا إلى التاريخ الحضاري. والنظرية الفلسفية القائلة بالضرورة السببية نجدها عند التعمق هي أيضا حائلة دون العلم عامة فضلا عن العلم الإنساني. فلو كانت السببية ضرورية بإطلاق لما كان يمكن استثناء الإنسان منها ولاستحال وضع نظريات علمية مختلفة إذ يكون الفكر وهو ظاهرة طبيعية خاضعا للضرورة السببية فتكون المعرفة مجرد تراء ويكون الفكر مرآة لا يستطيع افتراض غير ما يتراءى عليه. فكيف له عندئذ أن يضع نظريات معرفية ؟ وهبنا سلمنا بأن الاختلاف بين المناظر Perspectives في التراني هو الذي يعلل النظريات المختلفة فسيبقى سؤال تاريخية المعرفة كيف يمكن فهمه والمناظر واحدة لم تتغير ؟ وفي الحقيقة فإن الفلاسفة يكاد علمهم يؤول إلى هذا المنظور: فعندهم أن العلم يكفي فيه الحقائق الأولية وهي تراء للعالم في العقل ثم المنطق لاستنتاج كل الحقائق الثانوية أي المستنتجة أو النظرية في مقابل الأولى التي هي بدهيات ضرورية ولا حاجة إلى التجربة. أما الحد من الضرورة السببية بالقول بمجرى العادات فهو لا ينفي الانتظام ومع ذلك فهو يعتبره من الواقعات التي لا تعلم إلا بشهادة التجربة فتكون التجربة أمرا جوهريا للمعرفة واكتشاف القوانين بدلا من الاكتفاء باستنتاجها من الحقائق الأولية المزعومة وهي في الحقيقة تجارب غفلة عن العالم. وفي الجملة فإن ابن خلدون ما كان ليكتشف شيئا من علمه لو لم يكن قائلا بهذين المبدئين الأشعريين: الحد من الضرورة السببية وتعويضها بمجاري العادات والحد من الحرية الإنسانية والقول بالكسب.

[3] ابن خلدون المقدمة ص. 66: **" ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره فإن كنت استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء".**

3 - ما دون النظرية: العلوم الفرعية عن علم العمران وتدرس مقومات العمران المتمايزة رغم التداخل بينها في تقويمها للعمران كالاقتصاد والتربية والسياسة والثقافة الرمزية إلخ... وهذه العلوم الفرعية متعددة ومن ثم فهي غير العلم الواحد الذي ينتظم به عقدها ويحاول ابن خلدون تأسيسه فتكون فروعا منه أو علوما جزئية هي في نسبتها إليه كالعلوم الجزئية في الفلسفة التقليدية في نسبتها إلى علم ما بعد الطبيعة.

4 – تطبيقات هذه العلوم الفرعية على الأخبار التاريخية لنقدها وتصحيحها أو على الظاهرات العمرانية لتحليلها وعلاجها: تطبيق نظريات علم العمران على أمثلة تاريخية. فأحيانا يطبق ابن خلدون نظرية العمران ككل مثل تفسير السلوك بأخلاق العمران البدوي (مثال العباسة) وأحيانا يطبق قوانين الديموغرافيا (مثل الكلام في أعداد جيش بني إسرائيل) أو قوانين السياسة (مثل تفسير نكبة البرامكة) إلخ...

فكانت المقدمة من ثم متعددة الأغراض مختلطتها. وإذن فهي تحتاج إلى الفصل بين مستوياتها فصلا دقيقا يمكن من فهم **الحبكة النظرية** التي حددت معالم الثورة الخلدونية في المجال الجديد الذي فتحه للعقل البشري بأن جعل فن التاريخ الذي هو الأداة الأساسية في علوم الملة التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج التاريخي (**حجة الشهادة المضمونية: عدم التناقض بين القول والمقول**) مادة للفكر الذي سيحولها إلى فن فلسفي دون أن يزعم أنها علم نظير الأداة الأساسية في العلوم اليونانية التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج المنطقي (**حجة الشهادة الصورية: عدم التناقض بين الأقوال**) التي جعلها أرسطو فنا فلسفيا دون أن يزعم أنها علم[4].

فالعمل الخلدوني بدأ بما بعد النظرية عندما طلب تأسيس نسبة التاريخ إلى الحكمة بما يمكن أن نطلق عليه اسم "**نقل فن التاريخ من جنس فن الأدب إلى جنس فن الفلسفة**". ثم أردف ذلك بالنظرية التي تجعل ذلك ممكنا. وخلال ذلك قدم نماذج من علاجات تستند إلى علوم تتفرع عن هذا العلم مثل الاقتصاد والسياسة والتربية إلخ... مضمنا ذلك كله أمثلة ضربها على انطباق نظرياته استمدها من تاريخ العمران الإسلامي. فكان هذان العنصران الأخير (**علاج علوم العمران الجزئية والتطبيق**) مصدر الاستطراد الذي يمكن أن يستغنى عنه رغم كونه يكاد يتجاوز نصف المقدمة من حيث الكم. والأخطر من ذلك كله أن الاستطراد خلال التمثيل أصبح بما بلغت إليه نسبته مع العلاج العلمي المقصود بالذات مصدرا لأخطاء تأويلية خطيرة حالت دون الكثير من الدارسين وفهم طبيعة المشروع الخلدوني.

---

[4] وفي الحقيقة فإن كل علم يحتاج إلى الحجتين: **حجة الشهادة** وتتعلق بنسبة القول إلى المقول أو بدلالة مفردات القول المرجعية وهي من ثم جوهر علم الدلالة **وحجة المنطق** وتتعلق بنسبة القول بعضه إلى بعض أو التناسق أو بدلالة سلامة التأليف القولي وهي من ثم جوهر علم النحو القولي. لكن تأسيس علوم الطبيعة تقدم فيه النوع الثاني من الحجة للخروج من منغصات التناسق المنطقي وللظن بأن النوع الأول مفروغ منه تسليما بأن المعطيات الطبيعية ثابتة ويكفي فيها العيان الحسي المشترك وشبه الثابت. أما تأسيس علوم التاريخ فقد تقدم فيه النوع الأول من الحجة للخروج من منغصات التطابق الواقعي ولامتناع مثل الظن المتعلق بثبات الأمور الطبيعية في الأمور التاريخية. ذلك أن المعطيات التاريخية ليست ثابتة ولا يكفي فيها العيان حتى لو سلمنا بوجوده عند بقاء الآثار التي يمكن أن نعاينها فضلا عن تأثير المواقف في الشهادة. ولكن بمجرد أن يتم في العلوم الطبيعية إتمام أداة **التناسق القولي (المنطق)** أو شهادة القول للقول نصبح محتاجين إلى أداة **التطابق المقولي (التجربة)** أو شهادة المرجع للقول فيلحق الطبيعي بالتاريخي من حيث الحاجة إلى حجة الشهادة. وبمجرد أن يتم في العلوم التاريخية إتمام أداة التطابق مع المقول أو تناسق الافعال (الخبر) نصبح محتاجين إلى أداة التناسق بين الأقوال (المنطق) فيلحق التاريخي بالطبيعي من حيث الحاجة إلى حجة المنطق. التلازم من منهج التحقق من الدلالة بفنيات النفاذ إلى المرجع ومنطق التحقق من التناسق بفنيات التأكد من سلامة القول هو التأسيس التام للعلم بعد تحقق التأسيسين المنقوصين عند أرسطو في علوم الطبيعة وعند ابن خلدون في علوم التاريخ.

فضرب الأمثلة الواردة في المقدمة جعل البعض يتصورها مستندة إلى منهج استقرائي ظنا منه أن الأمثلة ليست للتوضيح بل هي أعيان مستقرأة. وبذلك انقلب التوضيح المتأخر عن تأسيس العلم إلى سند مقدم عليه فلم تعد أمثلة ابن خلدون أمثلة توضيحية تبين مدلول نظرياته بل أصبحت أعيانا استقرائية تستمد منها النظرية بالتعميم المخل كما تصور المرحوم عبد الرحمن بدوي[5] وكل الذين يبالغون في دور تجربة ابن خلدون السياسية في نظرياته العمرانية أو في الكلام على منهجه الواقعي.

كما أن الاستطرادات بدت لمن لا يميز بين مستويات النظرية الخلدونية وكأنها جزء أصيل منها فأعتبر عرض ابن خلدون لعلوم عصره جزءا من علمه الجديد في حين أن ما ورد في هذه العروض لا يرقى حتى إلي تاريخ الأفكار فضلا عن اعتباره من علم اجتماع العلم. وحتى بعض مداخلات ابن خلدون مجادلا أراء العلماء في العلوم التي عرضها من حيث هو فيلسوف أو متكلم أو فقيه أو لغوي أو مؤرخ إلخ.. فإنها ليست من أغراض علم العمران ولا حتى من أغراض التاريخ لأنها من مسائل العلم المعروض وليست من مسائل علمه.

وطبعا فهي قد تصبح من مسائل تاريخ العلم بعد ابن خلدون منظورا إليه من حيث نسبته إلى تلك العلوم التي ناقش آراء أصحابها فيها لا من حيث هو مؤرخ أو عالم عمران. لذلك رأينا أن تبدأ محاولة الغوص في أعماق فكر ابن خلدون في هذا الباب الثاني لتعليل فهمنا المقدم في الباب الأول بعلاج هذه المسألة المبدئية التي نعتبرها مقدمة على كل ما عداها رغم تأخيرنا إياها تقديما لمقاصد القراءة على اسانيدها. فالتمييز بين مستويات النظر الخلدوني وتحديد ما ينتسب إلى العلم الذي يريد ابن خلدون تأسيسه وما لا ينتسب إليه شرط أول لسلامة التحليل والتعليل يستند إليه سعينا لفهم نظريات ابن خلدون وما بعدها وما دونها ثم تطبيقاتها. وهذه هي خطة العلاج التي نتبعها في الباب الثاني من هذه المحاولة:

الفصل الأول وفيه مسألتان:

1 – المسألة الأولى: إشكالية وحدة المقدمة المعنوية والمادية

2 – المسألة الثانية: السبل الممكنة لعلاج مسألة الوحدة

الفصل الثاني وفيه مسألتان كذلك:

1 – المسألة الأولى: ترتيب المسائل وتطويرها

2 – المسألة الثانية: نظريات علم التاريخ وعمله على علم

ذلك أنه علينا في الغاية أن نحدد النظريات الجديدة التي أبدعتها الثورة الخلدونية في المجال المعرفي والقيمي لنرى علل وصفنا إياها بكونها ثورة حقيقة في مجالي علم التاريخ وعمله. وهذا الفصل الأخير هو أيضا فصل مضاعف: الصريح من النظريات الخلدونية الجديدة والمضمر منها.

---

[5] انظر عبد الرحمن بدوي: "إن ابن خلدون أراد أن ينظر في العمران البشري فلماذا اقتصر نظره على المجتمع الإسلامي إذن؟ وكيف يحق له أن يستخرج قوانين عامة تنطبق على العمران كله إذا اقتصر على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معلوم" ص. 161 من مقاله ابن خلدون وأرسطو الوارد في أعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة 6–2 يناير 1962. وهو يضيف أن ابن خلدون لو استقرأ العمران في مصر لغير كل نظرياته ظنا منه أن المقدمة استقرائية وليست استنتاجية وغفلة عن كون ابن خلدون قد عاش في مصر أكثر من عشرين سنة ولم يغير البنية النظرية للمقدمة رغم إضافة عناصر مضمونية لم تكن موجودة قبل مقامه في مصر.

الفصل الأول

المسألة الأولى

وحدة المقدمة المعنوية والمادية

من المعلوم أن المقدمة محاولة لتأسيس كتابة التاريخ كتابة نقدية تصحح الأخبار فتبدو مدخلا تمهيديا. ومن ثم ففيها عينة نموذجية من تصحيح الأخبار أو كتابة التاريخ كتابة نقدية وكل العينة مستمدة من التاريخ الإسلامي حتى وإن كان بعضها يتكلم في أحداث غير إسلامية مروية بمنظور المؤرخ الإسلامي. وهي كذلك تأسيس لعلم جديد يحدد شروط هذه الكتابة النقدية شروطها المنهجية والأداتية فتكون بمعنى العلم المؤسس للتاريخ عملا (حدث التاريخ) وعلما (خبر عن أحداث التاريخ): ومن ثم فالتمهيد التأسيسي ذو بعدين فهو علم أنطولوجية موضوع التاريخ الذي سماه ابن خلدون عمرانا(=عمل التاريخ) وعلم ابستمولوجية التاريخ التي سماها تصحيح الخبر (=علم التاريخ) ويوحد بين الوجهين مفهوم فلسفة التاريخ التي ترد العينات المضروبة أمثلة من انطباق النظرية العمرانية بغرض التحقق منها وليست مادة استقرائية بنيت عليها النظرية.

فماذا يمكن أن يكون في هاتين الحالتين مبدأ وحدة موضوع العلم الجديد الجامع بين الانطولوجيا (طبيعة الموضوع) والإبتسمولوجيا (طبيعة علمه) ومبدأ تبويب المصنف إذا اعتبرناه متضمنا أهم مسائل علمه الجديد رغم أن ابن خلدون يسلم بأنه لم يستوف المسائل واكتفى ببعضها معتبرا تعيين موضع العلم كافيا لجعل الأجيال الخالفة قادرة على مواصلة المهمة؟ وكيف يكون هذا العلم مختلفا عن علم السياسة المدنية (ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه) ومع ذلك تشتق وحدته من تصور الإنسان؟

لكن هل الوحدة المقصودة مشتقة من مفهوم الإنسان حقا أعني كما يتصوره الفلاسفة على ما قد يبدو من مدخل الباب الأول أم إن ابن خلدون يؤسسها على مفهوم للإنسان مغاير للتعريف الفلسفي

بما أضاف إليه محددًا أساسيًا هو "من حيث الاجتماع" أعني ضمنيا وليس "من حيث الطبيعة"؟ ألسنا نفهم هذا الفرق في ضوء المقابلة بين السياسة "**بمقتضى الأخلاق والحكمة**" والسياسة "**من حيث الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم كما يخبر عنه التاريخ**" فيكون التحديد الجديد للإنسان انفصالا عن التاريخ الطبيعي وانحيازا إلى التاريخ الحضاري خاصة وهو يرجعه إلى مفهوم الإستخلاف في دلالاته الأربع[7]؟

وبذلك نجدنا أما تراكب المبدأين المحددين لوحدة المصنف معنويا وماديا:

1 – **مبدأ وحدة وجهي العلم**: أعني علم العمران منظورا إليه لذاته ومنظورا إليه من حيث هو علم مساعد. فمن حيث هو علم لذاته يكون علم العمران علم منظومة العلوم التي تدرس الظاهرات العمرانية دون أن يكون موضوعه إحدى هذه الظاهرات. لكن ذلك لا يكفي لأداء دور الأداة التي يصحح بها الخبر التاريخي. فلا يمكن له أن يحقق ذلك إلا بمنظومة العلوم التي هو نظام عقدها. فما يساعد المؤرخ ليس علم العمران الكلي وحده أو نظام عقد العلوم التي موضوعاتها مقومات العمران بل لا بد من القوانين التي تكتشفها علومه الجزئية التي تدرس هذه المقومات أعني محددي صورته (**السلطة الزمانية أو علم السياسة والسلطة الروحانية وعلم التربية**) ومحددي مادته (**أسباب المعاش أو الإنتاج المادي وأسباب التأنس أو الإنتاج الثقافي**) وجدل محددي العلاقة بين صورة العمران ومادته اللتين اجتمعتا من حيث دورهما المحدد للعمراني من حيث هو عمراني في مضمون باب العمران على الجملة (**المحددات المادية الموحدة هي دور المحيط الطبيعي والمحددات الصورية الموحدة هي دور المحيط الثقافي**).

2 – **ومبدأ وحدة وجهي المصنف**: فلمبدأ وحدة الكتاب وجهان كذلك. أولهما يحدد المضمون والثاني يرتب عناصره. فأما الوجه الذي يحدد المضمون فهو حد "**الإنسان من حيث الاجتماع**". وأما الوجه الذي يرتب عناصر المضمون فهو "**توجيه**" ما لأجله كان العمران من شروط قيام الوجود الإنساني أعني: **جهة الضروري وجهة الحاجي وجهة الكمالي. فمفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع"** يحدد العناصر التي يتقوم بها العمران الذي هو موضوع العلم وينتج بالتبعية تحديد مسائل علمه في ذاتها ومن حيث دور قوانين الظاهرة العمرانية الأداتي في نقد الخبر وتصحيحه. أما رتب جهات الشروط التي يتقوم بها الوجود الإنساني فتحدد مراتب هذه العناصر في الظهور التكويني خلال تاريخ أي جماعة ومن ثم فهي ترتب المسائل بحسب توالي الضروري والحاجي والكمالي من الشروط العمرانية في الوجود الإنساني. لكن التدقيق في دلالة هذين المبدأين يدفعنا إلى طلب مبدأ ابعد غور لانه يمكننا من تمييز المسائل المعالجة بدقة علمية أكبر فنكتشف التبويب العلمي الأوضح لخطة المقدمة:

مضمون المقدمة بمقتضى المبدأ الأول: هل مفهوم "الإنسان بمقتضى ما يعرض لأحواله من أمور من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا"[8] المعلن هو مفهومه المحدد للقسمة التي نجدها في العلمين: علم "عمل

---

[7] انظر أبو يعرب المرزوقي ***Ibn Khaldun's epistemological and axiological paradoxes***، الدار العربية للكتاب تونس **2006**.

[8] المؤولون العجلون لا يتبهون إلى أن العروض الذاتي يتعلق بالأحوال في الاجتماع وليس بذات الإنسان. فما يعرض للأحوال في الاجتماع عروضا ذاتيا يعرض لأحوال الإنسان وليس لذات الإنسان ومن ثم فهو ليس مما يعرض للإنسان عروضا ذاتيا فيكون من جنس ما يحصل له من حيث انتسابه إلى التاريخ الطبيعي أعني موضوع علم الأحياء بل عروض عرضي ينتسب إلى التاريخ الحضاري. إنما الأمر يتعلق بالتاريخ الحضاري أي ما يحدث

التاريخ" وعلم "علم التاريخ"؟ وإليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الأول: **" لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها (=يذكر أربع خاصيات في ترتيب مقابل لترتيب المقدمة أي العلوم والحكم والصناعات و التساكن أو التنازل الذي يقصر عليه معنى العمران[9] ويستهدف غايتين هما التآنس واقتضاء الحاجات وكل ذلك من حيث العمران) وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا انحصر الكلام في . . ."[10]**

مضمون المقدمة بمقتضى المبدأ الثاني: هل رتب الشروط تقتضي القسمة التي نجدها في المقدمة أم إن الترتيب مضاعف خمس مرات أعني في كلا العمرانين (البدوي والحضري) كلا على حدة ثم في تفاعلهما في الاتجاهين أي أثر العمران البدوي في العمران الحضري وأثر العمران الحضري في العمران البدوي ثم في مبدأ وحدة العناصر الأربعة أي العنصرين الحدين وتفاعليهما كما في باب العمران على الجملة ؟ إليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الثاني:**" وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع من الكسب لأنه منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد"[11] .**

وابن خلدون يعلل في نص المبدأ الثاني ترتيب المسائل كما يعلل التمييز بين وحداتها. وقد علل الترتيب في ثلاث مراحل: مرحلة المقدم المطلق وهو العمران البدوي ومرحلتي الترتيبين النسبيين أعني تقديم الملك على البلدان وتقديم المعاش على العلوم. وكان يمكن أن يعلل تقدم الملك والبلدان على المعاش والعلوم. لكنه لم يفعل. وقد يكون سكت عنه لأنه يبدو من تحصيل الحاصل المضمر في الترتيبين النسبيين. أما تعليل توحيد المضمونات فيخص مسألة وضع الصناعات مع المعاش. ولم يعلل مسألة وضع الآداب والتربية مع العلوم. لكن أهم ما يلفت الانتباه هو عدم ذكر مضمون الباب الأول أو العمران على الجملة الذي كان من المفروض أن يكون مقدما عليها جميعا فلا تكون هذه المنزلة للعمران البدوي.

وهذه الملاحظة الملفتة هي التي تعلل في نظرنا اعتبار الباب الأول خارجا عن الترتيب بوصفه

للإنسان في التاريخ من حيث هو كائن حضاري وليس من حيث هو كائن بايولوجي: والكائن البايولوجي يحتاج إلي الحضارة رغم كونها في حد معين تصبح داء قاتلا. لذلك فالخصائص التي يذكرها ابن خلدون موضوعا لعلم العمران ليست خصائص بايولوجية أو نفسية بل هي عمرانية: العلوم والحكم والصنائع والتساكن من أجل التآنس واقتضاء الحاجات. ومن الملاحظات المثيرة للاهتمام علاقة هذه المسألة بما ينسبه ابن خلدون للحضارة من ضرر على الإنسان من حيث هو طبيعي: فهي قد تصل حدا من التأثير في أحوال الإنسان يفسد ذاته أي قواه من حيث هو كائن بايولوجي له صفات المستخلف أو ما يسميه ابن خلدون بحب التأله والرئاسة الفطرية أو الحرية. الحضارة هي إذن ما يحصل من التساكن والتنازل من محددات للأحرار المتساكنين والمتنازلين الذين لهم ذوات بايولوجية لا بد من الحفاظ علي قواها وشرطه أن يعامل الإنسان من حيث هو مستخلف سواء تحددت شروط هذه المعاملة بالعقل (السياسة العقلية) أول بالشرع (السياسية الشرعية) أو بالجمع بينهما لأنهما لا يختلفان إلا بنظرية أصل قيم السياسة وليس بها: فالقيم واحدة لكن العقل ينسبها إلى اجتهاد الإنسان العاقل والنقل ينسبها اجتهاد الإنسان المؤمن.

[9] وهذا المعنى الضيق للعمران ويقصد التنازل والتساكن ومن ثم المتنازلين والمتساكنين وهو يستعمله في الغالب بهذا المعنى الديموغرافي للكلام عن المدن كبرا وصغرا وعن العمران ربوا ونقصانا وبه يقيس الحضارة في التاريخ: وهذا المعيار صحيح فحجم المدن يمكن أن يعتبر من أهم مقاييس الحضارة في كل العصور.

[10] المقدمة ص. 68-67.

[11] المقدمة ص. 68.

شـاملا لنوعـي العمران فيكون معنى "على الجملة" هو الواحـد في النوعين ومن ثم فهو لا يقبل الترتيب الذي يخص المسائل لأنه الأول والآخير في ترتيبها أو لكونه مشروطا فيها جميعا: **أي إن العمران البدوي والعمران الحضري كلاهما خاضـع لمحددات العمران على الجملة. وبذلك يصـح ما قالـه ابن خلدون على تقديم العمـران البدوي: فهو الأول بالقياس إلى كل المسـائل بما في ذلك العمران علـى الجملة الذي لا يوجد له دور إلا بوصفه شرط العمران بشرط ظهور شكله الأول.**

المسألة الجوهرية:

كيف قلب ابن خلدون العلاقة بين النظري والعملي في مفهوم **الإنسـان الفلسـفي؟ فلم يعد "تصـور الإنسـان"** من حيث هو **"حيوان عاقل"** محدد الخاصـيات العملية للإنسـان من حيث هو **"حيوان مدني"** بل صار مفهوم **"الإنسان من حيث الاجتماع"** هو المقدم على الحيوان العاقل. فصار العملي متقدما على النظري والعرضـي على الذاتي أو التاريخي على الطبيعي؟ وقد أنتج هذا التقديم وإن بصورة ضمنية لم يصرح بها ابن خلدون تقديم الإرادة على العقل وأصبح النظري نفسه يقدم فيه الانتاجي على النظري الخالص حتى إنه عرف العقل بوصفه نظام تقنيات وصنائع بالأساس[12] تابع للعقل العملي العملي بوصفه نظام سـلط وخطط بالأسـاس. كما أنتج نقلة ثورية قطعت نهائيا مع النفس والمنزل نموذجين لصـورة العمران ومادته لتستعيض عنهما بأمرين بين النفوس وبين المنازل:

الأمر الأول هو صراع الإرادات على المنزلة (في سلم السلط والمهابة) في العمران.

والأمر الثاني هو صراع الإرادات على علامات (في سلم الثروة والجاه) المنزلة وأدواتها.

وكيف قلب ابن خلدون العلاقة بين فقه الظاهر وفقه الباطن في مفهوم الإنسـان السياسـي مزيـلا الفـرق بينه وبين الديني إذ يسـعيان إلى تحقيق معاني الإنسـانية كما يشـير إليهـا في نظرية التربية التحررية التي تمثل غاية العمران السوي. فقد قدم الوازع الذاتي على الوازع الأجنبي في العمران السوي بسـبب ما للوازع الأجنبي من إفسـاد على ما للإنسان من معان الإنسانية التي له من حيث الاجتماع التي هي المدافعة والرئاسـة الطبيعية للإنسـان فبات التربوي والسياسـي تحرريين بالأسـاس؟ النقلة من نموذج السـلطة الخارجية روحية كانت أو زمانية إلى نموذج العقدين العقلي **(بين الحاكم والمحكوم بتوسـط حساب المصـالح الدنيوية: طاعة مقابل تحقيق مصالح)** والشرعي (بين الحاكم والمحكوم بتوسط حساب المصالح الأخروية

---

[12] التعريـف الخلدوني للنظر والعقل بالسـببية التذريعية المقدمة الباب السـادس فصـل في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتـم بالفكر ص. 840-838:" فمنهـا (الأفعال) منظم ومرتب وهـي الأفعال البشرية ومنها غير منظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشـر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضـع. فإذا قصـد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكـن إيقـاع المقدم متأخرا ولا المتأخر متقدما. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلى متأخرا عنه وقد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشـيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته.... وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتهـا متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسـخرة للبشر. واسـتولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخيره وهذا هو معنى الاسـتخلاف المشار إليه في قوله تعالى" إني جاعل في الأرض خليفة"، فهذا الفكر هو الخاصـية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصـول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته"..

بالاضافة إلى الدنيوية: طاعة مقابل إرضاء الله وتحقيق المصالح) يجعل الكلام في العصبية بمعناها المستقل عن أصل قيامها بدورها الموجب أو الشرعية من سوء الفهم الذي أفسد قراءات الفكر الخلدوني السائدة.

وعلينا الآن أن نبحث مسألة وحدة المقدمة المادية بعد أن نظرنا في وحدتها المعنوية بتحليل المبدأين المتعلقين بتحديد المضمون وترتيبه. ويعتمد بحثنا في مسألة الوحدة المادية على ثلاث ملاحظات: أولاها كيفية والثانية كمية والأخيرة فلسفية.

وتتعلق الملاحظة الفلسفية بضرورة الجمع بين القسم المحدد للقطب الثاني من شرط الشروط في المشروع الخلدوني قصدت الموقف النقدي من مبدأ الفكر الفلسفي المطلق **(مبدأ التطابق بين المنطق العقلي والوجود)** وهو الشرط الذي يكمل الموقف النقدي من مبدأ الفكر النقلي **(مبدأ التطابق بين المنطق التاريخي والوجود)**. والمعلوم أن القطب الثاني لا يبرز البروز الكافي لأنه يأتي في الباب السادس بصورة عرضية خلال الكلام عن المنطق والفلسفة.

الملاحظة الكيفية وتبدو ملاحظة إيجابية:

فالمقدمة أو الكتاب الأول من كتاب العبر يمكن أن يعتبر خزينة معلومات. لذلك فكل المختصين في علوم الملة سواء كانت نقلية أو عقلية يمكن أن يجدوا فيه مادة للقول. لكن أليس ذلك أمرا يفقد العمل وحدته الموضوعية فيجعله من جنس الموسوعات؟ وهل يمكن القبول بما تمثله محاولات دراسة فكر ابن خلدون من منطلق أحد العلوم الوارد عرضها في المقدمة فتظن علوما منسوبة إليه ويسعي أصحاب القراءة إلى رد كل فكره إليها حتى ولو اقتضى ذلك إضفاء وحدة متكلفة لا تحقق المطلوب؟ أليس تعدد التأويلات الممكنة من منطلق هذه العلوم المعروضة دليلا على فقدان العمل للوحدة التي يتصف بها علم من العلوم إذا كان قد بلغ مرحلة النضج العلمي ومن ثم فهي شهادة بعدم نسبة هذه العلوم إليه بل هي مجرد استطرادات تاريخية وصفا لبرنامج التدريس أو إحصاء للعلوم في عصره؟

الملاحظة الكمية[13] وتبدو حادة مما ورد في الملاحظة الكيفية:

فعدم التناسب بين الأبواب أمر لا يمكن أن يغفله القارئ النابه. وبدون التعرض لمسألة المضمون الواحد في المقدمة ألا يعد عدم التوازن الكمي بين الأبواب دليلا كافيا على انخرام ما في بنية العمل فيقتضي التساؤل عن مدى انتساب الكثير من المضمون إلى المشروع الواحد الذي يعلنه المؤلف. ويتجلى عدم التوازن بالصورة التالية:

الباب الأول في العمران على الجملة: من ص. 74 إلى ص. 209. فيكون مجموع صفحاته 136 صفحة.

الباب الثاني في العمران البدوي: من ص. 210 إلى ص. 270. فيكون عدد صفحاته 61 صفحة.

الباب الثالث في الدول: من ص. 271 إلى ص. 608 فيكون عدد صفحاته 338 صفحة.

---

[13] نعتمد "تصفيح" نشرة دار الكتاب اللبناني الطبعة الثالثة بيروت 1967.

الباب الرابع في العمران الحضري: من ص. 609 إلى ص. 677. فيكون عدد صفحاته 69 صفحة.

الباب الخامس في المعاش والصنائع: من ص. 678 إلى 768. فيكون عدد صفحاته 91 صفحة.

الباب السادس في العلوم والتعليم: من ص. 769 إلى ص. 1169. فيكون عدد صفحاته 401.

المدخل والخاتمة:

يتضمن خطبة الكتاب من ص. 1 إلى ص. 11 ومقدمة المقدمة من ص. 12 إلى ص. 56. ويمكن أن نضيف إليهما خاتمة الكتاب صفحة واحدة والمقدمة الأولى من الباب الأول من ص. 69 إلى 73. فيكون عدد صفحاته 62 صفحة. ولما كانت خطبة الكتاب تتضمن التعريف الثوري لعلم التاريخ سلبا بالانتساب إلى ضرب من القول يمكن أن يعتبر من جنس الأدب وإيجابا بالانتساب إلى الحكمة فإن اعتبارها جزءا من الكتاب وليست مجرد خطبة يجعل القسم الأول مضاهيا بكمه لمعدل مقدار الأبواب عندما نخلصها مما نعتبره استطرادا وليس منها.

وبين أن الكتاب بهذه المعطيات الإحصائية فاقد للتوازن الكمي. فيحتاج إلى تحليل يعيد النظر في التبويب أو على الأقل يحدد المسائل المتعددة في بعض الأبواب حتى وإن كانت متقاربة الغرض. وأول ملاحظة كمية تظهر أن المقدمة تنقسم إلى مجموعتين كل منهما ذات ثلاثة أبواب إذا ما استثنينا مؤقتا المدخل خطبة ومقدمة وخاتمة. لكن إحدى المجموعتين أبوابها طويلة والأخرى أبوابها قصيرة. وإذا اعتبرنا معدل طول الأبواب القصيرة معيارا للحجم الأقصى وطول المدخل معيارا للحجم الأدنى أمكن أن نقسم الأبواب الطويلة إلى أبواب من جنس الأبواب القصيرة. فمعدل الأبواب القصيرة هو: (91+69+71):3= (231:3)= 77 صفحة.

وبذلك يكون حجم الباب مراوحا بين طول هذا المعدل وطول المدخل أي بين 77 مقدارا أقصى و 62 مقدارا أدنى. ويمكن أن نختار عملية أبسط لتعيين الحدين الأقصى والأدنى للمسائل في المقدمة فنأخذ المعدل بين أطول الأبواب القصيرة وأقصرها ونعتبره الحد الأقصى ونأخذ المدخل معيارا للحد الأدنى. فيكون المعدل بين مقدار باب المعاش أي 91 صفحة ومقدار باب العمران الحضري أي 69 صفحة هو الحد الأقصى أي 80 صفحة ومقدار المدخل الحد الأدنى أي 62 صفحة. فتكون القسمة هي هي تقريبا.

فيكون الباب الأول مؤلفا من مسألتين إحداهما تتعلق بالعامل الطبيعي وتأثيراته و الثانية تتعلق بالعامل الرمزي وتأثيراته. ويكون الباب الثالث مؤلفا من خمس مسائل أولاهما تتكلم في نشأة الدول والثانية في نظرية الخلافة والإمامة عند المسلمين والثالثة في تطور المؤسسة الخلافية والرابعة في وظائف الدولة الخلافية والسلطانية والأخيرة في مقومي الدولة أي في الجند واستراتيجية الحروب وفي المالية العامة والجباية وعلاقة ذلك بحياة الدولة اتساعا وضيقا. أما الباب السادس فيتألف من ست مسائل: الأولى تتعلق بنظرية التناسب بين العمران والعلوم ونظرية تكوينية العلم والثانية بعرض العلوم النقلية ونقد الكلام والثالثة بعرض العلوم العقلية ونقد الفلسفة والرابعة بنظرية التربية والتعليم ونقد السلطة التربوية

والخامسة بنظرية اللسان وتعليمه ونقد النظام التعليمي والأخيرة بنظرية الذوق والأسلوب والأدب.

مسـائل الكتاب بحسب التبويب الجديد هي إذن: **مسـألة واحدة في المدخل التأسيسي + مسألتين في البـاب الأول + مسـألة واحدة في الباب الثاني + خمس مسـائل في الباب الثالث + مسـألة واحدة في الباب الرابع + مسألة واحدة في الباب الخامس + ست مسـائل في الباب الأخير فيكون المجموع: 1+ 1+ 2+ 1+ 5+ 1+ 1+ 6 = 17 مسـألة**. لكن مقادير الأبواب قد تبدو متفاوتة عند التطبيق بعد القسـمة النظرية بحسب المعيار الذي اخترناه لأن بعض المسائل نجدها نظرية خالصة عرية عن التطبيق والاستطراد وبعضها الآخر مثقلا بالتطبيق أو بالاستطراد أو بهما معا فيبدو التوازن مفقودا حتى إن بعض المسائل لا يتجاوز مقدارها الكمي 10 صـحفات لا غير (**مسـألة علاقة التطور العلمي بتطور العمران مثلا: الفصـول الأربعة الأولى فقط من الباب السادس**) وبعضها الآخر يصل إلى المئتين.

الملاحظة الفلسفية:

لكن هذا القسم الأول المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر النقلي (**التوحيد بين المنطق التاريخي والوجود**) يمكن أن يكتمل إذا أضـفنا إليه القسـم المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر العقلـي (**التوحيـد بين المنطق العقلـي والوجود**). وفيه مسـألتان: الأولى هي نقد المعرفة الفلسـفية التقليدية ونقـد العلـوم الزائفة التابعة لها والثانية هي نظرية المعرفة البديل التي يقدمها ابن خلدون. فإذا أدخلنا هذا العنصر أصبح القسـم الأول بمقدار الحد الأقصى هو بدوره أي حوالى 90 صـفحة (**إذ يضم إليه فصل الفكر الإنساني وفصل المنطق وفصل نقد الميتافيزيقا): فيكون المجموع مماثلا لحجم الأبواب الأخرى بعد تحريرها من الاستطرادات. فيكون متن الكتاب المنتسب إلى العلم المطلوب حوالى نصف الكتاب ويكون الاستطراد الذي ليس له محل في الكتاب النصف الباقي تقريبا.**



الفصل الأول

المسألة الثانية

تحديد وحدة المقدمة المعنوية والمادية تحديدا معرفيا

السبيل الأولى

هل نقبل الإيغال في السؤال النظري فنقبل بالارتفاع إلى مستوى من سعى إلى جعل المستحيل ممكنا ؟ كيف أمكن لابن خلدون أن يطلب أمرا كان يعد في عصره من الأمور الممتنعة: **نقل التاريخ من جنس القص الأدبي إلى جنس العلاج الفلسفي** ؟ وكيف يقبل ابن خلدون الإيغال في طلب علم "أداة" وهو من دعاة عدم الاهتمام بالعلوم الأدوات في نظريته التعليمية؟ فهل يعتبر ابن خلدون العلم الأداة يمكن أن يكون طلبه من جنس طلب العلوم الغايات في التأسيس النظري حتى وإن كان ينبغي الاقتصار على قدر محدود منه في التعليم؟ وكيف نفهم وحدة الموضوع من خلال كلامه عن شروط علمية التاريخ؟ يمكن أن نسلك إلى الجواب عن هذه الأسئلة سبل النصوص ما بعد النظرية التي تؤسس العلم الجديد.

يحدد ابن خلدون شروط مشروعه الساعي إلى نقل فن التاريخ من جنس الأدب إلى جنس الفلسفة : **"أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال:**

1 - المعنى الأدبي للتاريخ: " إذ هو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول وتنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان

منهم الزوال.

2 – المعنى العلمي للتاريخ: و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها خليق"[14] .

فيم تتمثل "أدبية" التاريخ وفيم تتمثل "علميته" ؟ أليست المقابلة هنا بينة المعالم وهي بين مقومين لكلا المجالين اللذين يقبلان تجوزا على الأقل الوصف بالمجال الأدبي والمجال العلمي هما الموضوع وضرب العلاج:

المجال الأدبي:–1 الموضوع (اخبار عن الأيام والدول) –2 وضرب العلاج (نمو الأقوال وضرب الأمثال في الأندية إذا غصها الاحتفال)

المجال الفلسفي:–1 الموضوع (الكائنات والوقائع) 2 وضرب العلاج (نظر وتحقيق وتعليل للمبادئ والأسباب).

السبيل الثانية

هل تعريف الموضوع الذي يخبر عنه التاريخ (العمران) يحدد وحدة العلم المطلوب أم هو يضاعفه ؟ فالخبر التاريخي هو العلم والعمران المخبر عنه هو الموضوع. لكن ما طبيعة الخبر في هذه الحالة وكيف يصبح عندما يمحص بعلم العمران ؟ فأيهما هو علم التاريخ هل هو الخبر الممحص أم إن فعل التمحيص بقوانين العمران هو علم التاريخ أم إن التاريخ يجمع بين الامرين الخبر قبل تمحيصه بعلم العمران وبعده ؟ فابن خلدون يعرف علم التاريخ معتبرا إياه خبرا عن الاجتماع الإنساني والعمران البشري " **اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم"**[15] . لكنه لم يختر صراحة: فهل هو يقول بوحدة نسق القضايا التي يعلمها علم العمران ونسق القضايا التي يخبر بها علم التاريخ بعد أن تمحص بقوانين العمران أم هو يقول بالتميز بينهما فيكون علم التاريخ غير علم العمران؟ هل هما علم واحد إذ التمحيص من المفروض أن ينتهي إلى التطابق بين نسقي قضاياهما أم هما علمان متمايزان؟ فإذا اتحد النسقان من القضايا –وهذا هو قصد التمحيص– فما الحاجة إلى نسق قضايا الخبر التاريخي إذا كان نسق قضايا علم العمران يقدم نفس الحقائق ومستغن عن الخبر التاريخي الذي يمحص به ومن ثم يفترضه متقدم الوجود ؟ وإن تمايزا ففيم التمايز ؟

وفي الحقيقة فإن الزعم بأن القوانين التي يكتشفها العمران تمكن من الفصل في مسألة الممكن والمستحيل فتصلح من ثم لتصحيح الأخبار فيه كثير من الأمل الزائف كما بينا في محاولتنا الموسومة بـ ***Ibn Khaldun's epistemological and axiological paradoxes*** المحال عليها سابقا.

---

[14] المقدمة خطبة الكتاب ص. 3–2.

[15] المقدمة مقدمة الأولى من الباب الأول ص. 57.

ذلك أنه حتى لو سلمنا بأن هذه القوانين ممكنة العلم من دون علم التاريخ لنتجنب الدور وسلمنا بأنها تمكن من التمييز بين الممكن والمستحيل فإن موضوع التاريخ ليس الممكن بل هو الحاصل منه فضلا عن كون الممكن والمستحيل في الأمور التاريخية هو أيضا تاريخي. فما كان يبدو مستحيلا في زمن يصبح ممكنا في زمن آخر بفضل تقدم التقنية المختلف من حضارة إلى أخرى مثلا تقدمها الذي ينفي كل حجج ابن خلدون في مسألة غطس الاسكندر التي يتصور نفسه فندها في حين أنها ممكنة عند علماء اليونان اللذين كان بوسعهم تصور التنفس تحت الماء إما بانبوب أو بنقل كمية من الهواء في مزود جلدي.

والعيب الأساسي في هذا الحل ليس الأمل الزائف الذي يخلقه بل هو البديل الوهمي من مناهج التاريخ التقليدية. فالمقارنة بين المصادر التي من جنس واحد كالشهادات المكتوبة أو من جنس مختلف كالمقارنة بين الشهادات المكتوبة والآثار والوسائل الفنية لتحديد أعمار الآثار كل هذه الفنيات التي تمكن من معرفة الحاصل من الممكن ولا تكتفي بالممكن يحرم منها المؤرخ إذا قنع بما يقترحه ابن خلدون من مطابقة مع قوانين العمران التي تحدد معايير الممكن والمستحيل في ظنه. لذلك اعتبرنا عدم تطبيق ابن خلدون لمنهجه النقدي في تصحيح الأخبار خارج الأمثلة التي ضربها في المقدمة أعني في تاريخه ليس غفلة منه بل لامتناع ذلك وعقمه كما بينا في المحاولة المشار إليها.

السبيل الثالثة

هل وحدة العلم المطلوب هي منظومة العلوم التي يستند إليها هذا العلم في وظيفته النقدية أعني في تصحيح الأخبار؟ يحدد ابن خلدون قائمة العلوم المساعدة في عملية تمحيص التاريخ دون أن يصنفها بصورة تطابق ما يشير إليه من مسائل في علمه الجديد. فهل هي منظومة العلوم التي يرأسها علم العمران الذي ينسب إليه وظيفة تصحيح الأخبار ولأجلها طلبه رغم شرف مسائله في ذاتها أم غير مسائله؟ فهو يقول: " **فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسية وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد و النحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه**"[16].

السبيل الرابعة

ما طبيعة الوحدة الموضوعية للظاهرة العمرانية في ذاتها وبصرف النظر عن وظيفة علمها النقدية في التاريخ؟ وهل لعلم العمران في ذاته وللجمع بين كونه في ذاته وبين كونه أداة وحدةٌ يمكن

[16] المقدمة مقدمة المقدمة ص 46-45.

تحديدها كما يمكن تحديد وحدة علم المنطق من حيث هو علم لذاته ومن حيث هو أداة منهجية في العلوم الأخرى ؟ هذا التمييز الجوهري ينص عليه ابن خلدون نصا صريحا: " وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة. فلهذا هجروه والله أعلم وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[17].

1 – علم العمران لذاته.

2 – وعلم العمران الأداة لتصحيح الخبر.

لكن التاريخ نفسه علم أداة. وإذن فنحن نبحث في علم أداة (علم العمران) لعلم أداة (علم التاريخ) لا يمكن لأي علم من العلوم غير الطبيعية أن يكون في غنى عنه بل حتى العلوم الطبيعية فإنها تحتاج إليه لأن ما نستمده من التجربة خبر عن الطبيعة لا بد أن ينقد في ضوء ما يماثل علم العمران في هذه الوظيفة فضلا عن كون العلوم الطبيعية من أهم الظاهرات العمرانية.

وهذا ما يؤيد المقارنة مع ما ينسب إلى العلم القبلي سواء كان ميتافيزيقيا أو نقديا.

1 – علم أداة شرط أول هو علم العمران

2 – علم أداة شرط ثان هو علم التاريخ

3 – علم الظاهرات الإنسانية

4 – علم الظاهرات الطبيعية.

وإذن فعلم العمران لذاته فضلا عن كونه علم مواضع العلوم الإنسانية فإنه كذلك علم مواضع العلوم الطبيعية لمجرد كون هذه العلوم من الظاهرات العمرانية التي يشملها هذا العلم الذي يقبل التسمية بما بعد التاريخ خاصة وابن خلدون لا يقصره على حضارة بعينها بل هو يشمل العالم كله عملا بأفق الخطاب العلمي في الحضارة الإسلامية أفقه الذي يحدده الخطاب القرآني من حيث هو خطاب لكل البشر: فالعلم الجديد يتكلم على" الاجتماع الإنساني (....) (و) عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال".[18] ولا يقتصر على درس الحضارة الإسلامية.

---

[17] المقدمة ص. 63.

[18] المقدمة ص. 62 61.

علم العمران علم رئيس Architectonic . ويمكن تحديد وحدته بالقياس إلى وحدة كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة بسبب تماثل الدور بين العلمين ودلالة ما أشار إليه ابن سينا من ضرورة تسمية علم ما بعد الطبيعة بعلم ما قبل الطبيعة. فيكون العلم الخلدوني الجديد علم ما قبل التاريخ وليس علم ما بعده: **وهو إذن في منزلة الفلسفة الأولى التي أصبحت من وظائف فلسفة التاريخ لا فلسفة الطبيعة تقديما للموقف العملي على الموقف النظري واستبدالا للمنظور الديني على المنظور الفلسفي الذي يقدم النظري على العملي**. ولما كان ما قبل الطبيعة هو علم مبادئ الطبيعة وعلم مبادئ علمها فكذلك يكون علم ماقبل التاريخ علم مبادئ التاريخ وعلم مبادئ علمه. لكننا نحافظ على "ما بعد" التي استقرت ترجمة ل Meta اليونانية قاصدين بها عند نحتها مع كلمة تاريخ قياسا على لحمها مع كلمة طبيعة العلم المؤسس للتاريخ.

فأي معنى يمكن أن نفهم من ما بعد التاريخ رغم أن ابن خلدون لم يصرح بهذا الأمر كما يتبين من تفسيره محاولته إثبات موضوع علمه وتعيين موضعه. ولعل أفضل نص يثبت الطبيعة المابعدية لفعل التأسيس الخلدوني هو اضطراره إلى جعل كلامه من جنس الكلام في العلم الأول الذي لا يمكن أن يستمد مبادئه من علم متقدم عليه. فعندئذ يتوقف العمل بالمبدأ المنطقي الذي يشير إليه ابن خلدون في هذا النص: " **وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له. وهذا وإن لم يكن واجبا على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم فليس أيضا من الممنوعات عندهم فيكون إثباته من التبرعات والله الموفق بفضله**"[19] .

وعلم العمران الذي يؤسسه ابن خلدون ليس مضاعفا بمعنى المقابلة بين دوره الأداتي وكونه لذاته فحسب بل هو مضاعف أيضا حتى في كونه لذاته. فهو:

1 – علم الموضوع الأصل الذي تفرع عنه موضوعات العلوم الجزئية التي تدرس أبعاد العالم التاريخي أو العمران قياسا على العلوم الجزئية التي تدرس أبعاد العالم الطبيعي أو الكيان. فإذا كان تناسب الوجود هو الذي يحدد وحدة موضوع ما بعد الطبيعة فهل يوجد تناسب يمكن أن نعرف به وحدة العمران من حيث هو موضوع علم؟

2 – علم نسق العلوم من حيث إن سلسلة العلوم التي تدرس مقومات الظاهرة العمرانية تنتهي إلى العلم المؤسس بمقتضى كون العلم لا يبرهن على مبادئه بل يسلمها ويكون البرهان عليها من العلم الأسمى في السلسلة.

بل إن دوره الأداتي هو بدوره مضاعف: فهو أداتي في المجال النظري لكونه يستعمل لتصحيح الأخبار ومن ثم فهو أداة النقد التاريخي. لكنه يؤدي دورا أداتيا أهم لعله هو المقصود الأول من ثورة ابن خلدون. فنسبته إلى عمل التاريخ على علم من جنس نسبة التكنولوجيا إلى علوم الطبيعة. ولنسم هذا الدور الأداتي بعلم الاستراتيجية العمرانية أو بأداة عمل التاريخ المخططة. ذلك أن العلوم المتفرعة على علم

---

[19] المقدمة ص 71. .

العمـران (**العلوم الأربعة**) فضـلا عن علم العمران الكلي (**العلـم الخامس**) تمكن الأمة التي لها علم بشروط عمرانها وأحواله أن يكون تاريخها شـبه عمل مخطط فتكون نسـبة هذا التخطيط إلى مجريات التاريخ المتروي أعني ما يخضـع من التاريخ للإرادة الإنسانية كنسـبة الاستراتيجية إلى التكتيك في الحروب.
وهذا هو الدور الذي يعنينا من فلسـفة ابن خلدون التاريخية: علم العمران مع العلوم الاربعة التي تتفرع عنه يمكنان من تحقيق معرفة وضعية للعمران قابلة لأن تكون أساسا لتكنولوجيا عمرانية يستعملها الإنسان للسـلطان على الأمـور التاريخية تماما كما تمكنه علوم الطبيعة من نفس السـيطرة علـى الأمور الطبيعية فتكتمل شروط الاسـتخلاف الذي يصفه ابن خلدون بهذه العبارة الشهيرة: " **واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسـخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة". فهذا الفكر هو الخاصـية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصـول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيته**"[20].

---

[20] المقدمة ص. 839.

الفصل الثاني

المسألة الأولى

ترتيب المسائل وتبويب الكتاب

ولا يعني كلامنا في وجاهة التبويب الذي يقترحه ابن خلدون لمسائل مقدمته أنه علينا أن نعتبر تبويبه غير صالح فنغيره بل القصد هو أن نحدد المسائل بدقة تمكننا من تحديد طبيعتها النظرية أو ما بعد النظرية أو ما دون النظرية أو ما دون ما بعد النظرية لأن المسائل التي هي خلدونية حقا في المقدمة أربعة أصناف:

1 - **ما بعد النظرية الأول** ويعالج مسائل تأسيس هذا العلم من حيث هو علم جديد لم يكن له موضع في منظومة العلوم اليونانية تأسيسه لذاته ثم أداة لتصحيح الأخبار.

2 - **ما بعد النظرية الثاني** ويعالج مسائل علم العمران من حيث هو علم مواضع العلوم العملية: نظام العلوم العملية وعلاقته بمقومات العمران أعني العلوم الخمسة التالية: علم الإنتاج المادي (**التعاون على المعاش والرزق**) وعلم السلطان الزماني (**الدولة**) الذي يرعاه وعلم الإنتاج الرمزي (**التساكن للتآنس والذوق**) وعلم السلطان الروحي (**التربية**) الذي يرعاه وعلم النظام الشامل لهذه الأنظمة (**المجتمع أو الجماعة من حيث قيامها الفعلي في بيئتها الطبيعية والثقافية ومن حيث صورتها الرمزية عن هذا القيام كما يتراءى في التعبير الجمعي الشامل أي الآداب والفنون والأديان والعلوم**).

3 - **النظرية الأولى** تعالج العلوم الجزئية المتفرعة على ما بعد النظرية الثاني أي العلوم الجزئية التي موضوعاتها المقومات الجوهرية للعمران: **ذكر مبادئ العلوم الخمسة وبعض نتائجها**.

4 **النظرية الثانية** تطبق النظرية الأولى في مقومات العمران على أمثلة من العمران الإسلامي:

تطبيق نتائج العلوم الخمسة في تصحيح الأخبار ووصف الظاهرات العمرانية توضيحا لها بأمثلة مستمدة من تاريخ المسلمين.

5 – **الاستطرادات** أما المسائل الأخرى فهي من الاستطراد الذي ليس له علاقة بنظرية ابن خلدون لا من بعيد ولا من قريب. فعرض العلوم النقلية والعقلية والاستطراد في الأمثلة أو في الكلام عن المذاهب والآراء حول الإمامة والمهدي والجفر وإيراد الشعر الشعبي إلخ. . فهي من الاستطرادات التي نتجت إما عن أسلوب الكتابة التوثيقي أو عن المعنى الجاحظي للاستطراد الترفيهي على القارئ. فكل كلام ابن خلدون عن العلوم النقلية والعلوم العقلية لا ينتسب إلى علم العمران لأنه عرض للنظريات من حيث نسبتها إلى الاختصاص الذي تمثله وليس من حيث علاقتها بالفاعلية العمرانية كما هو الشأن مثلا في الفصول الأربعة الأولى من الباب السادس حيث نرى العلاقة بين الكلام في العلوم وتأثير العمران في نشأة العلوم والمؤسسات التعليمية ودورها في تكوين المعرفة العلمية.

ولكن كيف يعلل ابن خلدون تحديد المسائل وترتيبها في علمه الجديد؟ فقد بوب ابن خلدون المقدمة بمبدئين. لكنه يخالفهما في عملية التعريف التي بنى عليها تحديد مضمون العلم. ويوجب ذلك أن نسأل عن دلالة الترتيب المعكوس إذ يبدأ بالعلوم والفكر والروية الضروريين في ما يبدو من مجال الضرورة اللاواعية.

: "لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها:

1 – فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات.

2 – ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية.

3 – ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى" أعطى كل شيء خلقه ثم هدى".

4 – ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض "من حيث الاجتماع" عروضا ذاتيا له "[21].

وبذلك تكون الموضوعات أربعة تتكرر بحسب نوعي العمران ثم نوعا العمران ثم العمران على الجملة مع شروط الانطلاق:" **الأمور التي تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا له (أي للعمران)":** –I

21 المقدمة ص. 67-68.

العلوم -2والسلطة -3 والمعاش -4 والتآنس بالتساكن والتنازل وأربعتها مضاعفة بمقتضى نوعي العمران (2+8=10) ثم العمران على الجملة بحديه وتفاعلاتها (1+2+2=5). فتكون الموضوعات مع شروط الانطلاق المدروسة في العمران على الجملة: 15 وهذه كلها تدرس لذاتها ثم تستعمل في تصحيح الأخبار. فتكون المسائل بذلك 17 لأن تصحيح الأخبار بعلم العمران يتقدم عليه تأسيس هذا التصحيح به.

وهكذا فالموضوعات الأربعة مضاعفة مع نوعي العمران والعمران على الجملة بما يتضمنه من شروط الانطلاق الجغرافية المناخية والنفسية والعقلية وتفاعلهما في الاتجاهين كل ذلك يجعل الموضوعات 15 تستعمل في نقد الخبر وتصحيحه كما مثل لذلك ابن خلدون في الأمثلة التي ضربها في مقدمة المقدمة وفي تعليقاته خلال كامل المقدمة حين يطبق نظرياته لتحليل التاريخ وتصحيح الأخبار وتأسيسه. في الحالتين إذن يتألف البحث من 15 مسألة يمكن أن تصبح 17 بإضافة دروها في تصحيح الأخبار التاريخية[22]. لكن الفرق بين العددين أن الأول كان مجرد استقراء للمسائل من المقدمة في حين أن الثاني مستنتج من مقومات العمران وعلومه التي هي بعدد المقومات زائد واحد أعني العلم الموحد لها أو نظام عقدها المحدد لمواضع العلوم ثم من قصدي المؤلف من هذه العلوم المنظور إليها لذاتها أو من حيث هي أدوات في تصحيح الأخبار التاريخية.

فكيف استنتجنا هذه المسائل التي تحدد ما يعرض لأحوال الوجود الإنساني "من حيث الاجتماع" لتكون مطالب علم العمران ؟ بينا أن ابن خلدون تخلص من **النموذج النفسي (قوى النفس الفلسفية الثلاث: العقلية والغضبية والشهوانية)** لبنية العمران السياسية ومن **النموذج المنزلي (مكونات المنزل الثلاثة: رب البيت والأسرة والخدم)** لبنيته الاقتصادية ولم يعتبرهما صالحين دون أن يتكلم في المسألة أصلا رغم أنه بوسعنا أن نستنتج علة ذلك من كون النموذجين يردان التاريخ إلى الطبيعة بتأسيسه على نموذجين من تاريخ الإنسان الطبيعي. وهو قد استنتج بنية العمران ومن ثم بنية علمه في مصنفه من هذه النقلة النموذجية لتأسيس تفسيره في الظاهرات العمرانية:

فالنموذج النفسي عوضه بنموذج بنية **"من حيث الاجتماع"** مع قلب تام لرتب القوى المؤثرة: **فبنية "العصبية الشرعية" عوضت بنية النفس في نظام المجتمع من حيث هو سياسي وطبقاته.**

والنموذج المنزلي عوضه بنموذج بنية **"أنماط العيش"** في نظام الإنتاج وتنظيمه: فبنية **"التساكن للتعاون والتآنس"** عوضت بنية المنزل في نظام المجتمع من حيث هو مدني وفئاته.

وبدلا من النفس **(نموذجا لصورة المدينة)** بات ما بين النفوس نموذجا لصورة العمران الذي هو ما يحصل لأحوال الوجود الإنساني **"من حيث الاجتماع"** وبدلا من المنزل **(نموذجا لمادة المدينة)** بات ما بين

---

[22] ومما ينفي أي امكانية لرد المسائل الخلدونية إلى المبدأ المنظم للعلوم العملية عند الفلاسفة قصدت قوى النفس العناصر التالية: 1 فرع الوجود العمراني 2 ومنتجات قوى النفس المشتركة مثل الفنون الجميلة والآداب واللغات 3 واختلاف العناصر الثلاثة المناسبة لقوى النفس بحسب فرع الوجود العمراني. فالكتاب الأول يتألف من المسائل التالية التي تقتضي كلها كامل قوى النفس ولا توجد واحدة منها قابلة للنسبة لقوة بمفردها بل هي لا تنسب إلى القوى أصلا بل إلى ما بين قوى النفوس من علاقات كما يدرسها ابن خلدون في هذه المستويات: 1 - مسائل التأسيس 2 - ومسائل العمران على الجملة 3 - ومسائل العمران البدوي 4 - ومسائل الدولة 5 - ومسائل العمران الحضري 6 ومسائل المعاش 7 - ومسائل العلوم النقلية -8 ومسائل العلوم العقلية9 ومسائل التربية 10 - ومسائل اللغات 11 - ومسائل الآداب.

المنازل نموذجا لمادة العمران بنفس المعنى. فكيف نفهم **العصبية العليا** التي هي مبدأ صورة العمران بالجمع بين العصبيات التي بين النفوس و كيف يتألف منها نسيج العمران من وجهه السياسي ؟ و كيف نفهم **نمط العيش الأعلى** الذي هو مبدأ مادة العمران بالجمع بين أنماط العيش التي بين المنازل (**مثلا تبعية العمران البدوي للعمران الحضري**) التي يتألف منها نسيج العمران من وجهه المدني؟ هل توجد قوة مشتركة متعالية على العصبيات هي عينها الاجتماع الإنساني ونمط عيش مشترك متعال على ضروب أنماط العيش هو عينه العمران البشري؟

وعندئذ أليس من الواجب أن يوجد أمر متعال على هذين المتعاليين أمر يحقق التطابق بين مقومات العمرانية المعاشية (**الوجود المشترك أداة لذاته أو شروط القوام بلغة الفارابي**) ومقومات الاجتماعية التآنسية (**الوجود المشترك غاية لذاته أو شروط الكمال بلغة الفارابي**) ؟ الجواب عن هذين السؤالين هو ما يقدمه ابن خلدون تحت مفهومين هما صورة العمران ومادته بمعنى غير طبيعي أي إن الصورة والمادة هنا ليستا في معناهما الطبيعي الأرسطي بل في معنى سنحاول تعيينه بأكبر دقة ممكنة في هذه المحاولة:

1 – **صورة العمران (وهي من توابع العمرانية والاجتماعية من حيث السعي إلى نقل الإنسان من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الحضاري)**: الدولة فعليا والتربية رمزيا و كلاهما يمكن أن يكون باسم العقل أو باسم الدين لكنهما في الحقيقة يؤديان نفس الدور لنقل التاريخ الإنساني من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الثقافي ومن منطق الضرورة والقوة إلى منطق الحرية والحجة رغم اختلاف الأساس المعلل: **الوازع الذاتي باسم حساب المصالح الدنيوي أو الأخروي أو الوازع الخارجي بفرض صورة خارجية من هذين الحسابين: اعتراف بمعاني الإنسانية أو نفيها.**

2 – **مادة العمران (وهي من توابع العمرانية والإجتماعية من حيث المحافظة على الصلة بالتاريخي الطبيعي)** الاقتصاد فعليا والثقافة رمزيا (**الدين والأدب في الحالة التي يدرسها ابن خلدون). وكلاهما يؤدي نفس الوظيفة لتحرير العمران من الضرورة الطبيعية ونقله إلى الحرية الخلقية رغم اختلاف التعليل لأن الأول يكون باسم مطالب الأمر المشترك بين قوى النفس والثاني باسم الأمر المشترك بين المثل العليا.**

ويمكن استنادا إلي مقومات العمران هذه والتصورات التي يستعيرها ابن خلدون من المعجم الطبيعي وما بعد الطبيعي الارسطيين للتعبير عن التاريخي وما بعد التاريخي الخلدونيين[23] يمكن أن

[23] من لم يكن داريا بالعلاقة الأرسطية بين الصورة والمادة في الرياضيات والعلاقة بينهما في الطبيعيات لن يستطيع أن يدرك الثورة التي أحدثها ابن خلدون بما أدخله على مفهومي الصورة والمادة من انزياح خلال استعماله إياهما في العمرانيات. فالصورة والمادة الرياضيتان أمران مجردان يمكن أن يتعينا في أي صورة محايثة لأي مادة بخلاف الصورة والمادة الطبيعيتين اللتين تتلازمان ولا تقبلان الفصل: لا بد للصورة المعينة من مادة معينة لأن المادة تتضمن الصورة بالقوة وهي إياها لما تصبح بالفعل (المثال المعلوم هو المقابلة بين التحديب والفطوسة والأول مفهوم رياضي يمكن أن يكون في أي مادة اتفق والثانية مفهوم طبيعي لا يقوم إلا في الأنف). أما الصورة والمادة عند ابن خلدون فهما تشبهان الصورة والمادة الطبيعيتين بعدم السكون أو بالحركة الذاتية وتشبهان الصورة والمادة الرياضيتين لأنهما قابلتان للمفارقة والانتقال من تعين إلى تعين آخر. فالصورة العمرانية ليست صورة الفطوسة وليست صورة التحديب بل هي مثل الأولى قدرة على الحركة الذاتية ومثل الثانية قدرة على حرية النقلة: يمكن لمؤسسة الدولة أن تنتقل من مادة عمران معين إلى مادة مادة عمران آخر لكأن التاريخ محاولة لا تتوقف للتوفيق بين الصورة والمادة بخلاف الطبيعية التي هي توافق ضروري بني المادة والصورة. والصراع بين المادة والصورة هو المميز الحقيقي للظاهرات العمرانية في المفهوم الخلدوني: محاولات التوفيق بين الصورة والمادة هي عين عمل التاريخ وعلمه هو فهم هذه الآلية التوفيقية. فتكون الصورة تصويرا ويحصل بين الصورة والمادة تفاعل من جنس الفن الصانع دون فنان معين لأن فعل التصوير هو نفسه فعل ذو مادة وصورة: فاعلية محايثة تستطيع التعالي على ما تحايث فيه فتفعل فيه فعل الفن في المادة دون أن تكون بحق فاعلية خارجية لأنها مع

تستنتج الجدل الفاعل في مجريات الأمور التاريخية أو عمل التاريخ وفي مجريات علمه أو علم التاريخ بالصورة التالية:

أولا: جدل الرمزي والفعلي[24] أو منطق الفعل العمراني بإطلاق

ما الآلية التي يفسر بها ابن خلدون ظاهرة العمران البشري والاجتماع الإنساني أو عمل التاريخ الذي هو موضوع علم التاريخ؟ فهذه الآلية التفسيرية التي نعتبرها في محاولتنا ثورة معرفية (**تأسيس علم التاريخ**) وقيمية (**تأسيس عمل التاريخ**) تعمل في المقدمة من دون أن تكون صريحة الصياغة. ولعلها ليست واعية بالقدر الكافي من الوعي. لذلك فنحن سنحاول صياغتها صياغة صريحة بمصطلحات ليست بالضرورة مستمدة بجزئياتها من مصطلح ابن خلدون حتى وإن كانت لا تبتعد عن الروح العامة لاصطلاح المقدمة.

فآلية التفسير الخلدونية تعتمد على التمييز بين عنصرين حدين نظريين يفترضهما العمل العمراني العام الذي هو عين عمل التاريخ وموضوع علم التاريخ. وهما عاملان تفترضهما النظرية لتبين كيف يحددان بذاتهما وبتفاعلهما المقومات التي تفسر عمل العمران الذي هو عنده فاعل التاريخ: **فالتاريخ ليس فعل الأفراد من حيث هم أفراد بل هو فعلهم من حيث هم حدود علاقات تضايف اجتماعية تتخللهم وتجرفهم في مجالها الشبية بالمجال المغناطيسي الذي لا مرد لفعله وهذه المجالات هي عينها موضوعات العلوم الخمسة التي أشرنا إليها في الفصل الأول.**

إن اكتشاف بعض وجوه هذين العاملين وتفاعلاتهما هو الذي يعد ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية. ورغم أن تفاعل العاملين هو الأمر الأبرز في كل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني فإن تمييزهما والفصل بينهما النظري رغم تلازمهما في التفاعل ضروريان لفهم آليات التفاعل ودور وجهتيه اللتين تفترضان مصدريه ثابتي الوجود والتأثير حتى وإن كان فصلهما عن التفاعل أمرا شبه مستحيل. ولأنهما متلازمان جعلهما ابن خلدون في شكلهما الخالص مادة الباب الأول من المقدمة واعتبرهما متعلقين بالعمران على الجملة تسليما منه بأنهما يشملان شكلي العمران المميزين الذين يتحددان بغلبة

ذلك محايثة إذ إن العمران كيان واحد شبه طبيعي وليس فيه فاعل فني خارجي يفعل فيه كما يفعل الفنان في الرخام لنحت التماثيل. وبمجرد أن يوجد من يحاول تحويل العمران إلى عملية فنية تحصل السياسات الأيديولوجية التي تقضي على العمران وتلك هي علة رفض ابن خلدون سياسية المتكايسين والعلماء والفلاسفة: ما يريده هو أعلم الوضعي النسبي لآليات فعل هذه الجدلية التي تشبه التصويب الدائم للعلاقة بين المادة (الانتاج المادي والرمزي أو الاقتصاد والثقافة) والصورة (السلطان الزماني أو الدولة والسلطان الروحاني أو التربية).

[24] من لم يكن داريا بالعلاقة الأرسطية لا يعلم أن هذا الجدل يختلف عن جدل التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي الذي هو المحرك الدائم لكل عمران والذي لا تتغير سننه ولا نسقيته بمقتضى حدوث التاريخ الثقافي في إطار تكرار التجدد العضوي داخليا والعلاقة بالمحيط الطبيعي خارجيا. لكن الجدل الذي نتكلم عليه يجري في إطار تاريخ العمران الإنساني الذي لا يتميز فيه التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي فعليا رغم تسليمنا بالتمييز النظري. والمقصود بجدل التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري هو التفاعل بين المؤثرات التي تصدر عن الإنسان من حيث هو كائن محكوم بقوانين الظاهرات الحية داخليا وبقوانين الظاهرات الطبيعية خارجيا والمؤثرات التي تصدر عنه من حيث هو كائن محكوم بقوانين ظاهرات العمران الإنساني بحسب مراحله بإطلاق عند النظر إليها سلسلة حدثت أول مرة (فرضية تفسيرية) وحلقة يصبح فيها كل مرحلة إضافية إلى ما تقدم عليها وما تأخر عنها. وهذا الأمر ثابت لا يتغير: إي إن الإنسان مهما تحضر لن يخرج عن بقائه محكوما بقوانين الظاهرات الحية داخليا والطبيعية خارجيا ومهما تبدى لن يخرج عن كونه محكوما بقوانين ظاهرات العمران الإنساني بحسب مراحله المطلقة أو الإضافية. لذلك فابن خلدون يصف المراحل البدوية من موضوع علم التاريخ بكونها عمرانا بدويا تماما كما يصف المراحل الحضرية منه بكونها عمرانا حضريا.

أحدهمـا على الأخر: المؤثـر الطبيعي ممثلا بالبيئة الطبيعية أي الجغرافيا والمناخ(المقدمـة الثانية) والمؤثر الثقافي ممثلا بالبيئة الثقافية أي تصورات الإنسان للمحيط الطبيعي تصوراته في شكلها الأول (المقدمة السادسة) وبعد الأول فعل مؤثرات المحيط في الإنسان وخلال الثاني أصل فعل تصورات الإنسان في المحيط ببذرات الدين الطبيعية وبذرات العلمية الأسطورية. ثم يلي ذلك العمران البدوي الذي يغلب عليه حد فاعلية التاريخ الطبيعي دون أن يخلو من فاعلية التاريخ الحضـاري والعمران الحضري يغلب عليه حد فاعلية التاريخ الحضاري دون أن يخلو من فاعلية التاريخ الطبيعي.

فتكـون المقدمـة مؤلفة من باب أول يحيط ببقية الأبواب لكونه متعلقا بالعمران على الجملة ثم يتفرع منه بصـورة النشـوء والتكوين العمران البدوي الذي غايته الدولة وسيطا بينه وبين المدينة التي هي الجنس الثاني من العمران أو العمران الحضري. فتكون المدينة قلب المقدمة: قبلها بابان الثاني والثالث يعدان إليهـا ويبقيـان فاعلين فيها وبعدها بابان الخامس والسـادس يتبعان منها ويظلان في خدمتهـا لأن عودة العلوم على الصنائع يجعلها أداة تحرير العمران من سلطان الطبيعة. وبذلك تكون المدينة مصبا من الاتجاهين: من الباب الثاني والثالث بفاعلية التاريخ الطبيعي ومن السادس والخامس بفاعلية التاريخ الحضاري لكن هذه الفاعلية الثانية هي التي نبـدأ بها لأن علم العمران البشري علـم ظاهرات تاريخية.وليس علم ظاهرات طبيعية إذ حتى الفواعل الطبيعية فهي تعنينا من حيث اندراجها في عمل التاريخ وعلمه:

الحـد الأول[25]: المسـتوى الرمزي من عمل العمـران أو من عمل التاريـخ ويغلب عليه منطق النظر المنسـق سـواء كان العمران بدويا أو حضريا لأن ابن خلدون يجعل بذوره وإن في شـكل بدائي (الكهانة والأسطورة والسحر والتنجيم والنبوة إلخ..) أحد عنصري باب العمران على الجملة. وهذا المستوى ليس مرحلة ثانية من فاعلية الإنسان العمرانية حتى عندما نتصورها في نشأتها الأولى التي لن تتكرر. فهي لا تلي العمل في البدايات حتى ولو حصلت مرة واحدة لكن فاعليتها دون فاعلية العامل الطبيعي ثم تزداد فاعليتها بفضل تطور فعل العمران إلى أن تنقلب العلاقة فيستحيل العمل الرمزي ليصبح الآلة الرئيسية في الفاعلية الإنسانية ويتقدم على العمل الفعلي.

وابن خلدون يؤسس هذه الخاصية المقدمة للفعل الرمزي على الفعل المادي يؤسسها في الطبيعة ولا يعتبرهـا ثمرة التاريخ فحسـب حتـى وإن كان تقدمهـا المتزايد على الفاعل الطبيعـي ثمرة للتراكم التاريخي. لذلك فهي تشغل ما يقارب نصف الباب الأول من المقدمة: المقدمة السادسة منه[26]. ومما يقوي

---

[25] وهو أول لأننا لا نتكلم على الفرضـية النظرية حول نشـأة العمران وسلسـلته النشوئية الأولى لأنها مجرد فرضـية نظرية ولا يعلمها على حقيقتها إلا الله بل نتكلم في العمران بعد أن صارت السلسلة حلقة كل مرحلة منها لها ما قبلها وما بعدها بالفعل.

[26] ولمـا كانت المقدمة تتكلم على حالة لا تحصـل إلا مرة واحدة بهذا الصـفاء كان العامل الطبيعي متقدما علـى العامل الثقافي في عمل العمران وكان الاقتصـار على التفاعل في اتجاه واحد من الطبيعي إلى الثقافي فيه: أثر الغذاء والهواء في الأخلاق مثلا. و لا ننسـى أثر الطبيعي الخارجي في الطبيعي الداخلي مثل أثر الهواء والغذاء في الأبدان. وبعد الحالة الصافية الوحيدة لتكون العمران البشري –وهي فرضية نظرية يكون فيها الطبيعي متقدما– تصبح سلسـلة المقدمة حلقة: أي إن مضـمون الباب الأول أو العمران على الجملة لن يبقى بداية العمران بل هو مركز في الحلقة وحلقة محيطة بها فلا تكون الشروط الطبيعية والمناخية (الجغرافيا) والشروط الرمزية والنفسية بكرا بل هي مؤثرة في كل عناصر السلسة ومتأثرة بها فتلتقي بداية البداوة بغاية الحضارة ولن توجد بداوة مطلقة أو حضارة مطلقة. وتتناقص هذه النسبة إلى غير غاية في التاريخ البشري إلى أن يصبح الجميع متقاربين في الحضارة. وفي كل هذه الحالات يصبح العامل الرمزي متقدم التأثير والفاعلية على العامل الطبيعي.

فاعلية هذا الحد الأول هو المستوى المتساوق فضلا عن المستوى المتوالي من الجدل النظري في العمران البشري. فتعدد الآراء المتساوقة وتقابلها[27] هما شرط الروية التي لا تبقى فعلا نفسيا في ذهن الفرد بل تصبح فعلا جماعيا في ما بين الأفراد وبفضل التربية خاصة فيصبح المجتمع وكأنه جماعة من الإرادات والأذهان التي تتفاعل بالفكر والحجة[28] قبل أن تنتقل إلى الفعل الذي هو بدوره ينبغي أن يواصل نفس المنطق حتى عندما يكون الفاعل فردا واحدا لكأنه استبطن الروية الجماعية وصراع الإرادات[29] .
وقد يبدو هذا المستوى من الفاعلية معطلا للعمل لكنه في الحقيقة ناقل للعمل من المباشرة والعفوية إلى اللامباشرة والروية فيكون العمران البشري وكأنه بمؤسساته المتفاعلة وكأنه منظومة تفاعلية للعقول والإرادات المتعاصرة والمتوالية. ومن ثم فهو أكثر محفزات الفاعلية التي تصبح نسقية بفضل التحايز المكاني والزماني في الوجود الفعلي وفي الوجود الرمزي ممثلا بمنظومة الوثائق التي يستند إليها التعليم والتربية. وهذا هو لسان حال تدخل التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي أي فعل صورة العمران في مادته: **العمران البدوي مهما تبدى لا يخلو من فعل الرمز ومن ثم فالفاعل الثقافي موجود فيه وإن كان بشكل الكهانة والخرافة والدين الطبيعي والسحر والتصوف غير الصناعي**.

الحد الثاني: المستوى الفعلي من التاريخ الحضاري ويغلب عليه منطق العمل الخالق الذي يفجر النسقية السابقة بشيء من **الإبداع الطفري** المحرك للمؤسسات والمحقق للتغير في التاريخ. وهو يعد مرحلة أولى من الفاعلية الإنسانية يتقدم على النظر إما بإطلاق عند غياب العلاج النظري بإطلاق أو بإضافة عند غياب العلاج النظري بإضافة: **لذلك كان غياب الحلول الجاهزة مصدر الإبداع وحضورها الدائم مصدر الاتباع**. وهو عند التقدم الإضافي يكون إبداعا مستندا إلى النظرية. وعند التقدم المطلق يكون لسان حال تدخل التاريخ الطبيعي في التاريخ الحضاري لكأن الغريزة تقوم مقام الروية العقلية: **القوة العفوية سواء صدرت عن الطبيعة الخارجية أو عما في الإنسان من نوازع طبيعية**. وإذا كان الحد الأول غالبا على فعل صورة العمران في مادته فإن هذا الحد الثاني يغلب على فعل مادة العمران في صورته.

فعل التطبيق النظري (وخاصة في مخابر الجامعات): أو الفعل العمراني من حيث هو ثمرة فعل التطبيق في النظرية. وذلك هو مصدر التنظير الفعلي القصدي. وهذا الوجه من الفعل العمراني يتزايد كذلك وخاصة في المجتمعات التي أبدعت مؤسسات للبحث العلمي لا يكون فيها تطبيق النظريات نفعيا بل فقط من أجل المعرفة النظرية: **وتلك هي المؤسسة التعليمية لأصحاب الخبرات والمهارات النظرية التي هي قلب هذا الفعل. وذلك ما ينقص العمران العربي ومن ثم فهو بعدمه علة تخلفنا الأولى**.

فعل النظرية التطبيقي (وخاصة في مخابر الشركات): أو الفعل العمراني من حيث هو ثمرة فعل النظرية في التطبيق. وذلك هو مصدر فعل التعمير الفعلي القصدي أي الإنجاز الفعلي المسبوق بالمشروع

---

[27] والمعلوم أن القرآن الكريم يعتبر التعدد والتنوع والاختلاف من السنن الأساسية في الكون وخاصة في الدين (المائدة 48) وفي العمران (تعدد الألسن والألوان والآراء) وفي السياسة الأمر الشورى بين الناس (الشورى 38).

[28] وذلك ما يسميه القرآن الكريم التواصي بالحق شرطا في الاستثناء من الخسر النظري.

[29] وذلك ما يسميه القرآن الكريم التواصي بالصبر شرطا في الاستثناء من الخسر العملي.

التصـــوري. وهذا الوجه من الفعل العمراني يتزايد باطراد في تاريخ الحضـــارات حتى يتقدم على الفعل العفوي وخاصة في المجتمعات التي تتميز بمؤسسات قوية تنقل ثمرات أفعال الماضي وخبراته من الاجيال السالفة إلى الأجيال الخالفة نقلا منتظما: **وتلك هي المؤسسة التكوينية لأصحاب الخبرات والمهارات العملية التي هي قلب هذا الفعل. وذلك ما ينقص العمران العربي ومن ثم فهو بعدمه علة تخلفنا الثانية.**

المستوى الأصل: الفعل الحضاري أو التعمير الكامل جمعا لوجوه فعل التعمير الأربعة السابقة. لكن هذا المستوى الأصل يخضع لمنطق شديد التعقيد علينا أن نحلله بكامل الدقة واللطافة لنفهمه ونفهم الكيفية التي توصل إليه بها ابن خلدون دون أن يدرك العلل الحقيقية التي ينبني عليها حله. فابن خلدون من حيث لا يعلم اكتشـف جوهر الفلسـفة القرآنية في خلافة الإنسـان التعميرية وشروطها السياسـية والاقتصادية والتربوية والثقافية. وذلك بالصورة التالية:

1 – ربو مفعول التاريخ الحضاري كيف يكون؟ كيف يأخذ التراث الحضاري منطق الإرث العضــوي ليتخلص من ربو مفعوله القاتل؟ اكتشـف ابن خلدون أن ربو التراث الحضاري له في الغاية مفعول قاتل لقوى الإنسـان العضـوية بل ولمعاني الإنسـانية: **الحضـارة تدجين دائم لما في الإنسان من قوى طبيعية.**

2 – فيكون المطلوب من فعل التعمير أو عمل التاريخ على علم مراقبة هذا الأثر القاتل للحيلولة دونه وقتل العمران الإنسـاني ومن ثم لجعل ربو التراث الحضـاري لا يصـل إلى الحـد القاتل للوظائف العضوية. لكن ابن خلدون اكتشف هذا القانون للتخلص منه دون أن يلحظ العلاقة بين القانونين. لذلك فهـو قـد اقترح الحل دون أن يبين العلل رغم أنها تتمثل في منع صـورة العمران مـن قتل مادته بالجمود والاستبداد. وتلك هي: **مسألة النظام السياسي والتربوي التحررين ليكون النظام الثقافي والاقتصادي تحررين.**

3 – نقصـان مفعـول التاريخ الطبيعي كيف يكـون؟ وكيف يأخذ الإرث العضـوي منطق التراث الحضاري ليتخلص من نقصان مفعوله القاتل؟ اكتشف ابن خلدون أن نقصان الإرث العضوي له في الغاية مفعول قاتل للملكات المبدعة للحضارة.

4 – فيكون المطلوب من فعل التعمير أو عمل التاريخ على علم مراقبة هذا الأثر القاتل للحيلولة دونه وقتل العمران الإنسـاني ومن ثم لجعل نقصـان الإرث العضوي لا يصل إلى الحد القاتل للوظائف الحضـارية. لكن ابن خلدون اكتشـف قانون التخلص منه دون أن يلحظ العلاقة بين القانونين. لذلك فهو قد اقترح الحل دون أن يبين العلل رغم أنها تتمثل في منع مادة العمران من إفســاد صـورته بالفوضى والاستبداد. وتلك هي: **مسألة النظام الأقتصادي والثقافي التحررين ليكون النظام السياسي والتربوي تحررين.**

5 – وبذلك فالعلاقة بين فاعلية التاريخ الطبيعي وفاعلية التاريخ الحضـاري هي علاقة تناسب عكسي كلما قويت فاعلية أحدهما ضعفت فاعلية الثاني لان ربو قوة الاول يؤدي بالتناسب إلى نقصان قوة الثاني. لكن ابن خلدون رغم استعماله للأمرين لم يصغ العلاقتين صوغا يتجاوز مجرد ملاحظتهما إلى إدراك قانون التناسـب العكسـي بينهما والحد الملائم للتناسـب بين مقداريهما في الوجود العمراني

السـوي ودور طابـع التحرر المنظـم في تحقيق التعديل المتبادل بين الصـورة بحديهـا (الدولة والتربية)[30] والمادة بحديها (الاقتصاد والثقافة)[31] .

ولو تم له اكتشـاف هذيـن القانونين لتبينت علة لجوء ابن خلـدون إلى القرآن الكريم فلم يبد ذلك مجرد عمل محكوم بعوائد أسـلوبية للكتابة في عصره: **فالمقدمة ليست عندي إلا استنباطا لنظرية القرآن في معيقات الاستخلاف التعميري سلبا وفي شروطه إيجابا كما حددتهما الرسالة الخاتمة. لذلك فنظرية ابن خلدون في المقدمة يمكن اعتبارها فلسفة تاريخ قرآنية مستندة إلى فلسفة الدين من المنظور الإسلامي السني عامة والأشعري خاصة وهي بالتالي دحض نسقي للنظرة الشيعية التي طغت على التصوف والفلسفة في عصره.** ومعنى ذلك أن ابن خلدون لم يحدد الحلول إيجابا لاقتصـاره على ما يمكن أن يستشـف من التحديد السلبي. وكان يمكن أن يكون الحل ما وضعناه هنا استمدادا من القرآن الكريم بفهم سني اشعري كذلك. ويمكن أن نلخص هذه الحلول بالصورة التالية:

في الإتجاه الأول: من فاعلية التاريخ الحضـاري ممثلا بصـورة العمران إلى فاعلية التاريخ الطبيعي ممثلا بمادة العمران:

السياسـة: كيف نخلص العمران من النوع الأول لقتل الطبيعي للحضـاري بأبعاد القتل الخمسة: المملوك والمالك والملكية وأداتها وغايتها. الثورة على الطاغي ووضـع نظريـة التراعي: الكل راع ومرعي وشرطه التداول السياسي.

التربيـة: كيف نخلصـ العمران من النوع الأول لقتل الحضـاري للطبيعي بأبعاد القتل الخمسـة: المربي والمربى والتربية وأداتها وغايتها. الثورة على التعانف ووضـع نظرية التلاطـف: الكل معلم ومتعلم وشرطه التعليم الحواري.

في الإتجاه الثاني: من التاريخ الطبيعي ممثلا بمادة العمران إلى التاريخ الحضاري ممثلا بصورته:

الاقتصـاد: كيف نخلص العمران من النوع الثاني لقتل الطبيعي للحضـاري بأبعاد القتل الخمسة: المدين والدائـن والدين وأداته وغايته. الثورة على الترابي ووضـع نظرية التكافـل: الكل دائن ومدين وشرطه العدل في الحقوق.

---

30 وهذا الثنائي متوالج لأن كلا منهما يتضـمن مبدأ الثاني في حده الأدنى: فالدولة صـورة مادية تتضمن الحد الأدنى من التربية التي هي الصـورة الرمزية. فلا الدولة تخلو من حد أدنى من فاعلية صورة العمران الرمزية ولا التربية تخلو من حد أدنى من فاعلية صورة العمران المادية. وكلاهما يفسد اذا فقد ما فيه من صاحبه.

31 وهـذا الثنائـي متوالج كذلك لأن كلا منهما يتضـمن مبدأ الثاني في حده الأدنى: فالاقتصـاد مادة مادية تتضـمن الحد الأدنـى من الثقافة التي هي المادة الرمزية للعمران. فلا الاقتصاد يخلو من الحد الأدنى من الثقافة ولا الثقافة تخلو من الحد الأدنى من الاقتصاد. وكلاهما يفسد إذا فقد ما فيه من مصـاحبه. وبهذا المعنى فالقيم المادية (الاقتصـاد) مدينة بالكثير للقيم الثقافية: ما يعد في أسـمى سلم القيم المادية في ثقافة قد يكون أمرا مهملا لا قيمة له في ثقافة أخرى. ولعل الجميع يذكر كيف كان الإفريقي يسـتبدل الذهب الذي هو من القيم الأساسـية عند الغزاة بأمور يعتبرها الغزاة تافهة وهي عند الإفريقي أسمى القيم. لكننا نرفض أن تكون القيم الأسمى أو الروحية إضافية للثقافة: فقيمة الكرامة الإنسانية كما يحددها القرآن الكريم فطرية ومتعالية على الثقافات لانها هي جوهر الإنسـان. لا يوجد إنسـان على وجه الأرض يقبل أن يكون تابعا باختياره وهو لا يكون كذلك إلا إذا غلب على أمره ومؤقتا لأنه سرعان ما يحاول بكل الوسائل تحرير نفسه من غالبه سواء بالقوة أو بالحيلة بما في ذلك التظاهر بالاستسلام لتحين الفرصة.

الثقافة: كيف نخلص العمران من النوع الثاني لقتل الطبيعي للحضـاري بأبعاد القتل الخمسة: المغلوب والغالب والغلبة وأداتها وغايتها. الثورة على التاكر ووضع نظرية التعارف: الكل غالب ومغلوب وشرطه العدل في المنازل.

وهذه الحلول الأربعة بصنفيها المزدوجين ممتنعة من دون تبعية فلسفة التاريخ والسياسة لفلسفة الدين والأخلاق. فعمل التاريخ على علم لا يكون من دون عقيدة متعالية تحد من طغيان العلم بالمقابلة بين الشهادة المكشوفة والغيب المحجوب (**لئلا يتصور الإنسان الإيديولوجيا علما وهو سر فشل الفلاسفة والمتكلمين في الممارسة عند إبن خلدون**) وتحد من طغيان العمل بالمقابلة بين الكسب الممكن والخلق المستحيل (**لئلا يتصور الإنسان أشواقه وأوهامه حقائق ووقائع وذلك هو سر فشل الفقهاء والمتصوفة في الثورات السياسية عنده**). بذلك وبذلك وحده تتحرر الجماعات البشرية من رد التاريخ الخلقي إلى التاريخ الطبيعي- **بوهم رد الثاني إلى الأول والجهل بطبيعة العلاقة بينهما**- لئلا يكون العمران البشري والاجتماع الإنساني خاضعا لمنطق الصراع من أجل الحياة كما هو شأن الكائنات الحية الأخرى في غياب العلم بعمل التاريخ على علم. ولعل رمز هذه العلاقة هو علاقة المتعاليات الخلقية بالمناورات السياسية أو بالمغامرات الإيديولوجية.

ثانيا: ما وراء منطق التفاعل التكويني في العمران الخلدوني

لا يمكن أن نفهم نظرية ابن خلدون بمجرد كلام ابن خلدون حتى بعد هذه الصياغة ما بعد النظرية: **Meta-theoritical formulation**. لا بد لنا من قول "**ما بعد قولي**" في فكر ابن خلدون. علينا أن نقدم نموذجا يفسر عمل ابن خلدون دون أن يكون منه مثلما تفسر النظريات العلمية الظاهرات الطبيعية دون أن تكون منها. لذلك فهو نموذج ما بعد نظري نستبنطه اجتهادا لفهم نظريات ابن خلدون بما نعتبره مؤسسا لها رغم كونه ليس واردا فيها ورودا صريحا. لذلك فكل المصطلحات التي نستعملها مصطلحات "**ما بعد نظرية**" تجعل من نظريات ابن خلدون مادة لها. والهدف منها هو تفسير نظريات ابن خلدون بجدلية القيم التي تحدد العلاقة بين الفلسفتين التاريخية والدينية العلاقة التي تستند إليها نظريات ابن خلدون. والأفق النظري الذي نعمل من خلاله هو أفق الصعود من النظريات الخلدونية لتحريرها من الأفق الخصوصي الذي حصرتها فيه القراءات السابقة إلى الأفق الكوني المتحرر من الأمثلة التي طبق عليها للتوضيح دون أن تكون الموضوعات التي استقرئ منها كما يظن أصحاب القراءات. وهذا الأفق الذي نسعى إلى إبرازه في فلسفته يبين التطابق بين هذه الفلسفة والفلسفة القرآنية تطابقا يثبت بالنظرية الكونية القرآنية دون أن يكون مستنتجا منها. فتكون المقدمة في الحقيقة تفسيرا للقرآن الكريم أو قراءة فلسفية وعلمية لفلسفته التاريخية والدينية التي تثبت دعويي الإسلام دون أن تكون مستمدة منهما:

1 – كونه رسالة كونية خاتمة تخاطب كل البشر وتتضمن كل الرسالات بمنطق التصديق والهيمنة فتكون جامعة لكل التاريخ الإنساني ما تقدم منه عليها وما يتلوها إلى يوم الدين.

2 – كونه رسالة تستدل على صحة دعاويها بنظام الظاهرات وليس بخرق نظامها وتتضمن كل السنن بمنطق التفكر والتدبر فتكون جامعة لكل التجارب الإنسانية ما تقدم عليها وما يتلوها إلى يوم الدين.

الفصل الثاني

المسألة الثانية

وبذلك يتبين الطريق لتطوير بعض النتائج النظرية التي حققها ابن خلدون من خلال فهم تطويره للتصورات الأرسطية بمعناها ما بعد الطبيعي والطبيعي تطويره إياها نقلا من الطبيعي إلى التاريخي وما بعد الطبيعي إلى ما بعد التاريخي ومن ثم تحريرا لعلم التاريخ وعمله على علم من العائقين اللذين منعا من تأسيس العلم والعمل على علم أعني من نظرية **الحرية الخالقة (المعتزلة)** و **الضرورة الخانقة (الفلاسفة)** استبدالا لأولى بمفهوم **الكسب** والثانية بمفهوم **مجرى العادات**. ويمكن أن نشير إلى النوعين التاليين من التطوير اللذين يعدان لفهم تأثير الثورة الخلدونية على المبدأين الأساسيين في الحضارة الإسلامية: مبدأ **الاجتهاد الفكري** و **الجهاد العملي** كما نبين في الباب الأول من القسم الموالي:

التطوير الأول: هو تطوير النظرية العامة

1 – وما فوقها

النظرية هي علم مواضع العلوم الاجتماعية والإنسانية: ولعلم مواضع العلوم الاجتماعية بعدان أولهما وجودي ويصنف مقومات العمران بصورة مضاعفة لأنه يعين الأعضاء بما يشبه علم التشريح ثم يدرس كيفية قيام الأعضاء بوظائفها. فهو يشرح العمران ليبين مقوماته أو أعضاءه قياسا على تشريح علم الاحياء الاجساد لبيان أعضائها ثم هو يحلل قيام الأعضاء بوظائفها بحسب تراتب تقتضيه أهمية أدوارها في قيام الكل. أما الثاني فهو معرفي يرتب العلوم التي تدرس تلك الأعضاء ويرتبها بمقتضى رتب المقومات: فيكون علما الصورة **(الدولة والتربية)** متقدمين على علمي المادة **(الاقتصاد والثقافة)** إذا كان المطلوب معرفة أثر عمل التاريخ على علم ثم يتعكس الأمر إذا كان القصد معرفة أثر محددات عمل الإنسان التي تبقى خارجة عن إرادته الواعية مهما فعل من محاولات السيطرة عليها.

2 – ما فوقها هو تأسيس علم مواضع العلوم الاجتماعية والإنسانية:

أمـا ما فوق النظرية فهو افتراض ابن خلدون أن وراء الخبر التاريخي يوجد موضـوع الخبر أو الأمر المخبر عنه ويسـميه العمران البشري والاجتماع الإنسـاني ويفترض أنـه معلوم بطريقة أخرى غير الخبر الذي يراد تصحيحه به. فمن دون هذين الفرضين تمتنع ثورة ابن خلدون. وطبعا فهو لم يثبت هاتين الفرضيتين بل اكتفى بتسلمهما فكانتا من جنس المصادرات النظرية أو الأصول الموضوعة. وقد افترضت حلا لإخراج ابن خلدون من المصادرة على أسس ثورته في **كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر** فاعتبرت علم العمران علما اسكيوميا يسـتنتج القوانين التي يقاس بها الخبر التاريخي استخراجا قبليا من مفهوم الإنسان عندما يصرف بحسب ما يقتضيه حيز يسميه ابن خلدون **"من حيث الاجتماع"**.

لكنـي راجعت هذا الحل وحاولت بيـان مفارقات الثورة الخلدونيـة في كتيب **"مفارقات ابن خلدون المعرفية والقيمية"**. وفيه أعترف أن الحل الأول الذي اقترحته لهذه المعضلة: **كيف يمكن لعلم العمران أن يكون مصـدرا للقوانين التي يصـحح بها التاريخ إذا كانت الظاهرات العمرانية تاريخية وكان مصـدر العلم بها عائدا من ثم إلى الخبر عنها سـواء كانت معاصرة لنا بالخبر الحي أو مما نعلمه بتوسـط الخبر المقصـوص؟** لم يكن حلا مرضـيا. وآمل أن تكون المحاولة الحالية أكـثر اقترابا من بدايات الحل: فيمكن أن نجمع بين الحلين فيكون التاريخ من جنس لقطات الأفلام نسكن لحظاته الحاضرة ونعتبرها صورا شاملة لمقاطع من التطور التاريخي ثم نصـل بينها بفروض حول ما يجري بين المقاطع وصـلا بين ما جرى في السابقة وما جرى في اللاحقة.

وبذلك نجمع بين الاستنتاجي والاستقرائي فيكون الخبر عن المقاطع الحاضرة والمسكنة عينات ومسـارات مقطعة قابلة للوصل بعضها بالبعض بفضل الوصل المنطقي بين ما يجري في السابق واللاحق ذهابا وإيابا بينهما. ويبقى الدرس السكوني Static study الأصل للدرس الحركي Dynamic study مع الانطلاق من مبدأي فرضـية كتاب الاجتماع النظري الخلدوني التي لا ينبغي التخلي عنها: فالمنطلق هو دائما فرضيات نظرية قبلية حول **"خصائص الإنسان"** وما يحصل لها من خلال وضعها في **" من حيث العمران والاجتماع"** فيكون المجموع خصائص الإنسان الجميعة وتلك هي موضوعات العلوم الخمسة التي تدرس أربعة منها مقومات العمران والخامس وحدة المقومات.

التطوير الثاني: هو تطوير النظريات الجزئية وما دونها:

1 – تطوير علوم العمران الفرعية الأربعة وعلمها الجامع:

فتكـون العلـوم التي ينبغي تطويرها خمسـة. وهي علم الإنتاج المادي **(علم الاقتصـاد)** وعلم الإنتاج الرمزي **(علم الثقافة)** وعلم السـلطان السياسـي **(الدولة)** وعلم السـلطان الروحي **(التربية)** وعلم ديناميـكا الجماعات المتنازلة والمتسـاكنة **(العمران)** من حيث التعاون **(قوام الحيـاة)** والتآنس **(كمال الحياة)** في المجالات الخمسة أي في: **-1المكان -2 والزمان وتفاعل المكان و الزمان حاملين لفاعلية التاريخ الطبيعي بما يوفرانه من أسباب العيش ومناخه للإنسـان -3 والسـلم -4 والدورة وتفاعل السلم و الدورة حاملين لفاعليه التاريخ**

الحضـاري بما يوفرانه من أسـباب التعاون والتآنس للإنسان -5 والجامع بين ذلك كله الإنسان بجسده ممثلا لفاعلية الطبيعي فيه ولصـلته العضـوية بالطبيعة الخارجية وبالحياة بتوسـط الوراثة وبفكره ممثلا لفاعلية الحضاري فيه ولصلته العضوية بالثقافة الخارجية وبالتاريخ بتوسط التراث: وذلك هو علم العمران الشامل الذي يعد ما بعدا لعمل التاريخ وعلمه.

2 – تطوير تطبيقات العلوم الخمسة:

تطبيقاتها على تصحيح الخبر التاريخي: فبحسب تعلق الخبر بأحد هذه المجالات يكون تطبيق قوانين علمها العمراني لطلب المطابقة التي تحدد الإمكان والامتناع ويبقى الحصول الفعلي خاضعا لمعايير تصحيح الخبر بالقرائن التي تعود كلها إلى منطق الشهادة وأدلتها.

التطوير الجامع: الانتقال من علم الكلام إلى كلام العلم

وهذا الأمر يعد جوهر الثورة الخلدونية. فأهم شيء في ثورة ابن خلدون هو الثورة الثقافية التي أسسها ابن خلدون من حيث لا يعلم والتي هي مجرد ترجمة للثورة القرآنية. فبمجرد أن نقل ابن خلدون أداة العلوم النقلية الأساسـية "**العلاج التاريخي أو حجة الشهادة**" من مجرد **أمانة الشاهد** إلى **ضمانة المشهود**[32] كان ينبغي أن يفهم من يقرأه أن القصد هو نقل العلوم النقلية من منزلة الشهادة الروائية إلى منزلة الشهادة البرهانية تماما كما فعل أرسطو لما نقل أداة العلوم العقلية الأساسية التي كانت "**جدلا كلاميا**" ومن ثم فهي من جنس الأدب عند السوفسطائيين إلى منزلة "**الحجة العقلية**" التي هي من جنس الفلسفة فانتقل الفكر اليوناني من مجرد براعة المجادل إلى ضمانة الصورة المنطقية وانتقلت علوم الطبيعة من منزلة الخطابة إلى منزلة الدليل العلمي.

ويقتضـي فهم هذه العلاقـة تطوير العلوم النقليـة لنقلها من علم الـكلام إلى كلام العلم بعد أن صـارت أداتها علمية انتقالا من حجة **أمانة الشـاهد** إلى حجة **ضـمانة المشـهود**. وقد بدأ ابن خلدون هذه العملية عندما ميز بين الإنشـائي والخبري في العلوم النقلية. فما يكفي فيه مجرد منطق الشـهادة هو الإنشائي من المضمون النقلي كالأوامر والنواهي الدينية. والأوامر والنواهي لا علاقة لها بمضمون المأمور به أو المنهي عنه بل علاقتها مقصـورة على التعبد بطاعتها. والعلم يتعلق بحصـول هذه الأوامر أو عدم حصولها من الأخبار التاريخية التي يمكن التثبت منها بالعلم الجديد. والتثبت من حصولها من غير الخبر الذي يمتحن إخباره بالعلم الجديد يعني أنها مثل كل الأمور العمرانية الأخرى تنتسب إلى ما ينطبق عليه

---

[32] من لم يفهم العلاقة بين هذه النقلة وختم النبوة لم يفهم شيئا من الثروة القرآنية. فختم النبوة يعني أن آيات الله في العالم وفي النفس آياته التي يتكلم عليها القرآن صارت الرسالة الدائمة التي على الإنسـان أن يقرأها إذا كان ذا حجا. والقرآن يمكن أن يلخص كل مضمونه في أمرين لا غير بالإضافة إلى نظرية المعرفة (حد العلم المقصـور على الشـهادة دون الغيب) ونظرية الوجود (الإضافة بين الوجودين الخالق والمخلوق) وعلاقة ذلك كله بالإنسان من حيث وجوده وعلمه: فهو قص لعواقب عدم العمل بهذه الدعوة لتدبر آيات الله ثم منهج لضروب التدبر بدرجاته: التدبر التجريبي والتدبر التأملي يتعدى كل منهما التجريبي الطبيعي (علوم الطبيعة) والتجريبي الخلقي (علوم الشريعة) والتأملي الطبيعي (ما بعد الطبيعة) والتأملي الخلقي (ما بعد التاريخ). لكن المسـلمين حصـل لهم ما حصـل لغيرهم: عادوا إلى مبدأ "هذا ما وجدنا عليه آباءنا" فأصـبح التقليد جوهر الموقف الوجودي والحضاري ومات الفكر النقدي والتوجه إلى المشهود بدل الشهادة التي فقدت وظيفتها التوجيهية إلى النظر في المشهود ليكون المؤمن هو نفسه الشاهد وليس مستسلما لشهادة غيره إذ إن المسلمين سماهم القرآن شهودا على الناس ومن ثم عائدين إلى المشهود ليمحصوا شهادة الناس له أو عليه.

معيار الذاتي والعرضي من أحوال الإنسان في مجال العمران.

والقرآن نفسه يدعو إلى تدبر العالم والتاريخ لامتحان ما تخبر به الرسالة فيكون مضمونها مما يتحقق منه بالعلم عامة وبعلم العمران خاصة. ومن ثم فعلمها لا يقتصر على مجرد الخبر بل لا بد فيها من النوع الثاني من العلم أعني ضمانة المخبر عنه. وحتى إذا كان الموقف الإيماني قد يغني المؤمن عن هذا النوع الثاني من العلم فيكتفي **بمنطق الشهادة** فإن الموقف العلمي دون أن يناقض الموقف الإيماني يفرض علينا أن نستعمل العلمين خاصة إذا كنا نحاول أن نعلم وأن نعمل على علم ولا نكتفي بالعمل الغفل.

وقد دعم ابن خلدون ذلك بمقولته الشهيرة:" **قل أن يخالف الأمر الشرعي الأمر الوجودي**"[33]. لذلك فالعلم بالأمر الشرعي الذي لا يخالف الأمر الوجودي من جنس علوم العمران الأخرى فيخرج من مجرد **أمانة الشهادة إلى ضمانة المشهود** وذلك هو الدليل العلمي. ومن ثم فإن كل العلوم النقلية ينبغي أن تصبح عقلية بهذا المعنى سواء كانت أدوات أو غايات ولا يستثنى منها إلا ما كان متعلقا بالغيب وهو شبه معدوم في الإسلام فضلا عن النهي عن التأويل الذي يزعم أصحابه البلوغ إليه. والقرآن كما هو معلوم ينفي العلم بالغيب حتى على الأنبياء. وقد استثناه ابن خلدون صراحة من العلم عامة نقليا كان أو عقليا ونسبه إلى الوجدان الصوفي الذي لا ينقال[34]: **وتلك هي العلة التي جعلتنا نحلق نظريته النقدية في المعرفة بالقسم الأول من عملية التأسيس التي ننسبها إليه.**

ويقتضي ذلك أن نغير دلالة النقل والعقل تغييرا جذريا يحررهما من المقابلة الزائفة بينهما. فهما وجهان من العلم وليسا كما يظنان علمين كاملين. فكل العلوم **نقلية المادة** أو المضمون **وعقلية الصورة** أو الشكل سواء كانت طبيعية أو تاريخية. ذلك أن العلم بالمادة التي يدرسها أي علم ذو موضوع موجود خارج فعل العلم يعتمد دائما على الحس والتجربة في الغاية حتى وإن كان العلم يكتفي في البداية بفروض حول حد موضوعه وصفاته اللهم إلا إذا كان علم الفرضيات الذهنية التي يكون موضوعها من وضعها. ولكن حتى هذه العلوم فبمجرد ما يسعى أصحابها إلى تطبيقها على ظاهرة معينة فإنهم يضطرون إلى النقل بالمعنى المقصود هنا أي إلى عرض النموذج النظري على المادة الموضوع.

وبذلك يتبين أن الخبر التاريخي لا يكون نقلا إلا كون التجربة الطبيعية نقلا: **كلاهما نقل بمعنى التسلم باستقلال المادة المعلومة عن عملية الفكر الذي يعلمها بمقتضى طبيعية العلم نفسه من حيث تميزه عن مجرد التخيل.** ومنذئذ يصبح من الواجب أن نحدد دور المرجعية الدينية **(الأمر الشرعي بلغة ابن خلدون)** بالظاهرة العمرانية التي يتعلق بها **(الأمر الوجودي بنفس اللغة)**. فالإنشائي في الأمر الديني لا يمكن أن يكون مطابقا للأمر الوجودي لو كان المقصود به غير ما لا ينافيه: **لا ينبغي أن يتعلق بما يتعلق به الخبر بل بما يوجه الإنسان في تعامله مع موضوع الخبر والخبر:**

---

[33] المقدمة ص. 347:" ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم".

[34]. انظر عبد الرحمن بن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل ملحق بكتابنا محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني الدار العربية للكتاب تونس الطبعة الثانية 2006.

1 – فالتعامل القرآني الأول مع الخبر هو الدعوة إلى علمه والاعتبار بما يوجبه العلم به فيكون الأمر الشرعي مجرد دعوة للثورة الخلدونية أي علم العمران لتصحيح الخبر المتعلق به وللتعامل معه على علم. وهذا يقتضي أن يتخلص المسلم من علم الكلام ليستعيض عنه بكلام العلم في ما كان يخوض فيه الكلام من جدل قولي ليس له ما يسنده عدا اللجاج والقوة عند سقوط الحجة. وليس هذا العيب الخلقي في الكلام هو العلة الوحيدة لتنفير الغزالي منه بل لان هذا العيب يؤدي إلى تقديم التغالب الكلامي على طلب الحقيقة فيصبح التشقيق اللفظي بديلا من التحليل العلمي. وهذه الظاهرة لم تعد مقصورة على الفكر الديني فالفكر الفلسفي وخاصة محاولات تجاوز فكر الحداثة كله من هذا الجنس: **علم كلام متخف لا يتجاوز التشقيق اللغوي والجدل المدرسي العقيم لأنه خلو من ضمانة المشهود ومقصور على أمانة الشاهد**. وقد وصف ديكارت ذلك وصفا ليس ابلغ منه وصف: فكلما كان الكلام غريبا ولا معقولا كلما زعم صاحبه العبقرية والابداع إذ ليس يمكن امتحان ما يقتصر على الافتنان بالافتنان في الهذيان!

2 – التعامل القرآني الثاني مع الخبر هو الدعوة إلى الصدق في الإخبار ومن ثم الصدق العلمي فيكون الأمر الشرعي مجرد أخلاق العلم والعمل على علم. وهذا يقتضي أن يتخلص المسلم من الحوائل دون الصدق العلمي أعني أخلاق اللجاج الكلامي كما يؤكد حجة الإسلام على ذلك في مصنفه الذي أطلقت عليه اسم فضائح الظاهرية قصدت إحياء علوم الدين (**قياسا على مصنفه في فضائح الباطنية**) لاستبدالها بأخلاق العلم وأول مبادئها مفهوم التواصي بالحق لأن معيار الحقيقة العلمية هو في الغاية إجماع العلماء.

وهكذا يتبين أن العمران على الجملة هو الأصل والغاية في الأمر الوجودي والأمر الشرعي لأنه يبين التطابق بينهما كما يعرفه ابن خلدون وحاول تطبيقه في علم العمران سندا لتصحيح الأخبار تماما كما دعا إلى ذلك ابن تيمية في دحضه حجة المتكلمين الذي يتحدثون عن معيار التأويل تقديما للعقل على النقل عند التعارض. فهما لا يتعارضان إلا في علم الكلام. لكنهما متطابقان في كلام العلم الذي يصرح العقل ويصحح النقل. إن العمران على الجملة كما يقص القرآن أحداثه وكما حاول ابن خلدون وضع قواعد علمه هو الأول والأخير في ترتيب مسائل المقدمة وهو في الحقيقة بؤرة التقاطع في الباب الرابع (**المدينة التي تجعل اللقاء بين العمرانين لقاء مكانيا وليس زمانيا: أي أنهما ليسا متواليين بل متساوقين في نفس المكان حيث يكون الحضر هم الاغنياء وأصلاء المدينة ويكون البدو هم الفقراء والنازحين إلى المدينة**) الواصل بين البابين الثاني والثالث قبله لكون الباب الرابع مصبهما وثمرتهما والخامس والسادس بعده لكونه منبعهما وثمرتهما كذلك.

ومن ثم فالمدينة هي بؤرة التفاعل بين الفاعليتين: فاعلية التاريخ الطبيعي ممثلة بالجزئين الفعليين من صورة العمران (**الدولة**) ومن مادته (**الاقتصاد**) وفاعلية التاريخ الحضاري ممثلة بالجزئين الرمزيين من صورة العمران (**التربية**) ومن مادته (**الثقافة**). ولهذه العلة أمكن لنا أن نسمي البعدين الفعليين أي الدولة والاقتصاد بقطبي السلطان الزماني وموضوعه الأساسي وأن نسمي البعدين الرمزيين أي التربية والثقافة

بقطبي السلطان الروحاني وموضوعه الأساسي. وليس الكلام على السلطان الروحاني ومقابلته بالسلطان الزماني بالأمر المستورد بل هو ثمرة التحليل العلمي الدقيق لما هو ذاتي في كل عمران إنساني من حيث هو عمران ودون تمايز بين الحضارات أو العصور. وما يمكن أن يتميز به العمران الإسلامي كما هو بين من صبو كل المسلمين إلى عهد النبي والخلافة الراشدة هو محاولة الجمع بين السلطانين منعا للدولة والاقتصاد من التحول إلى عنف مادي يوطد استعباد الإنسان بالسواد على حاجاته المادية ومنعا للتربية والثقافة من التحول إلى عنف رمزي يوطد استيلاد الإنسان بالسواد على حاجاته الرمزية: **وهما الداءان اللذان حصلا بالفعل في التاريخ الإسلامي لما سنرى من العلل. وعلى الثاني منهما كانت ثورة ابن تيمية دون أن تخلو من الهم الأول وعلى الأول ثورة ابن خلدون دون أن تخلو من الهم الثاني.**

فكل عمران بشري لا بد فيه من الاقتصاد والدولة لتنظيم التعامل حول شروط المعاش وما ينتج عنها من نزاعات ولا بد فيه من الثقافة والتربية لتنظيم التعامل حول شروط التآنس وما ينتج عنها من نزاعات لا يكفي فيها الحل الفعلي بالأدوات القانونية والسياسية السلمية أو العنيفة بل لا بد من حلها الرمزي بالأدوات الخلقية السلمية أو العنيفة. ولما كان جمعهما في يد واحدة يؤدي إلى منع التلاطف الناتج عن التنافس فإن الفصل بين السلطانين بات من شروط تحرير الإنسان. ولما كان ذلك لا يتحقق تحققا تاما إلا في المدينة كانت المدينة القلب النابض للتاريخ الإنساني بوجهي فاعلية التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري ذهابا من الأول إلى الثاني وإيابا من الثاني إلى الأول. وتلك هي العلة في تسمية الرسول يثرب بالمدينة إدراكا منه لأهمية قلب العمران وملتقى فاعليتيه الطبيعية والحضارية وفصله بين دوره النبوي ودوره السياسي فكان أول دستور وضعه جامعا لما يتجاوز الشريعة الواحدة تطبيقا صريحا للآية 48 من المائدة.

ولما كان المجال لا يسمح بتأسيس النموذج المقترح تأسيسا نظريا مستقصيا يفهمنا دور المدينة بؤرة للجدلية بين فواعل التاريخ الطبيعي وفواعل التاريخ الحضاري سنكتفي بصوغه في شكل فرضيات مختصرة يمكن لمن يطلب البرهان عليها أن يجدها في أعمالنا حول أسس ثورة ابن خلدون الفلسفية. فهذا النموذج يعتمد على الأفكار الرئيسية التالية:

الفرضية الأولى: بنية القيم الخمس:

تعد نظرية القيم الخمس بدرجتي فعلها آصرة الترابط بين الحيوي النفسي **(ويعودان إلى فاعلية التاريخ الطبيعي في الكائن البشري)** والسياسي الاجتماعي **(ويعودان إلى فاعلية التاريخ الحضاري في الكائن البشري)** في نسيج العمران البشري. ومنها يمكننا أن نستنبط فلسفة التاريخ الخلدونية التي هي في نفس الوقت فلسفة دين. فلنشرح بإيجاز الكيفية التي تعمل بها هذه الجدلية التي وصفنا بتوسط القيم التي تحرك الإنسان في فعل التعمير بعديه الفعلي والرمزي. ولنبدأ أولا بتصنيف القيم. فمجالات القيم التي يدور حولها العمران والتي توحد بين عناصره في مجالها توحيد المجال المغناطيسي لنشارة الحديد هي:

مجال قيم الرزق ويتعلق بأسباب العيش المباشرة وهي موضوع الاقتصاد: **ولنطلق عليه اسم مجال المال بالمعنى العام وليس بمعنى شكله في العملة والنقد.**

مجال قيم الذوق ويتعلق بغايات العيش المباشرة وهي موضوع الثقافة: **ولنطلق عليه اسم مجال الجمال بالمعنى العام وليس بمعنى شكله في الجمال الشكلي.**

مجال قيم الرزق أو قيم العمل ويتعلق في المقام الأول بنظام السلطة على الناس بالسلطة على مجال قيم الرزق وتلك هي السلطة السياسية: **ولنطلق عليه اسم مجال الجلال.**

مجال قيم الذوق أو قيم العلم ويتعلق في المقام الأول بنظام السلطة على الناس بالسلطة على مجال الذوق وتلك هي السلطة الروحية: **ولنطلق عليه اسم مجال الجمال وليس بمعنى المتعالي الديني فحسب.**

مجال قيم الوجود وتتعلق باختيار إخضاع كل القيم إما إلى الحد الأول والثالث (**أي الرزق والسلطة الزمانية**) و إلى الحد الثاني والرابع (**أي الذوق والسلطة الروحية**) بإطلاق أو بإضافة أو بتحقيق التوازن بينها في ضوء ما يتعالى عليها جميعا أعني النظام المثالي الذي تتحقق فيه الصورة المثلى لهذه القيم: **ولنطلق عليه اسم مجال السؤال عن المآل من خلال تأويل منطق الأحوال دينيا أو فلسفيا.**

فتكون كل الفلسفات العمرانية مفترضة هذا المستوى المثالي الذي تقاس به الخيارات الأربعة السابقة: **المطلقين والإضافيين.**

ولنطلب ثانيا مستوى فعل هذه القيم في عمل التاريخ أو في العمران. **ففعلها المباشر هو دور الرزق والذوق** في حياة البشر وكلاهما ممثل لمادة العمران ومن ثم فهما رمز دور التاريخ الطبيعي في التاريخ الحضاري عند غلبة الأول منهما ورمز فاعلية التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي عند غلبة الثاني منهما: **فيكون العمران البدوي محكوما بهم الرزق خاصة بسبب طغيان فقدانه إلى حد ابتلاع مسائل الذوق في الرزق ثم ينعكس الأمر في العمران الحضري فيصبح الرزق نفسه من الذوق بسبب طغيان فقدانه.** لذلك فإن التفسير بالبنية التحتية صحيح خاصة في العمران البدوي والتفسير بالبنية الفوقية صحيح خاصة في العمران الحضري. والتفسير الحقيقي هو الذي يرى الجدل بينهما بتقديم وتأخير بحسب القرب والبعد من الحدين الأقصيين.

ولنطلب ثالثا فعلها غير المباشر في عمل التاريخ أو في العمران. **ففعلها غير المباشر هو دور** السلطة السياسية (**على الرزق خاصة**) والسلطة الروحية (**على الذوق خاصة**) في حياة البشر. وكلاهما يمثل صورة العمران ومن ثم فهما رمز دور التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي.

ولنطلب رابعا ما ينتج عن انخرام الفعلين المباشر وغير المباشر أو الدائين اللذين يصيبان العمران البشري والاجتماع الإنساني خلال عمل التاريخ: **أولهما هو استبداد الصورة بالمادة والثاني هو استبداد المادة بالصورة.** فالداء الأول هو استبداد الصورة بالمادة ويعد طريق قتل الحضارة للطبيعة. وهذا هو داء مجتمعاتنا الأساسي: **فتجمد السلطة السياسية والسلطة الروحية جمدا الاقتصاد والثقافة فمات العمران لأن جماد الصورة يؤدي دائما إلى موت المادة.** أما الداء الثاني فهو ضديده أعني استبداد المادة بالصورة ويعد طريق قتل الطبيعة للحضارة: **فتوحش الليبرالية الاقتصادية والثقافية يؤدي إلى زوال الصورة ببعديها السياسي والروحي.** وعندئذ يعود العمران إلى منطق التاريخ الطبيعي الخالص فيصبح الاقتصاد والثقافة سائبين يأكل فيهما

الكبير الصغير والغني الفقير إلى أن يعود العمران إلى ما قبل الحياة الاجتماعية إذ يصبح فيه التنافس حربا من جنس الصراع من أجل الحياة في التاريخ الطبيعي.

ولنطلب أخيرا تحديد مسألة **المسائل النظرية في علم العمران**. إنها مسألة التعديل الذاتي كيف يكون[35] **Autorégulation**. فكيف يمكن للعمران البشري أن يقلب القانونين جاعلا التراث الحضاري خاضعا لقانون شبيه بقانون الإرث العضوي فيأخذ من الحياة قانون تجدد الأجيال الدائم حتى تتجدد المؤسسات السياسية والتربوية بالتدوال بين البشر والأفكار ويتغلب بذلك على الجمود والاستبداد؟ وكيف يجعل الإرث العضوي خاضعا لقانون شبيه بقانون التراث الحضاري فيأخذ من الحضارة قانون الانتظام الصوري المخطط ويتغلب على هيجان المادة والفوضى؟ علاج هذين السؤالين هو الشرط الضروري والكافي لعمل التاريخ على علم.

الفرضية الثانية: جدل القيم الخمس:

1 – فالمحرك الغالب في مرحلة العمران البدوي هو جدل الرزق **(حتى إن الذوق يكاد يرد إليه)** ومنطق التاريخ الطبيعي مع تضاؤل دور صورة العمران ببعديها **(الدولة والتربية)** لأن مؤسسة النظام السياسي والتربوي تكون في طور البداية فيكون العمران مستندا إلى الحرب وعدم الفصل بين الحياة الفعلية والإعداد التربوي.

2 – والمحرك الغالب في مرحلة العمران الحضري هو جدل الذوق **(حتى إن الرزق يكاد يرد إليه)** ومنطق التاريخ الحضاري مع تضاؤل دور مادة العمران لأن مؤسسة النظام السياسي والتربوي تكون في طور الغاية فيسيطران على الاقتصاد والثقافة ويكون العمران مستندا إلى السلم والفصل التام بين الحياة الفعلية والإعداد التربوي إليها.

لكن الجدليتين فاعلتان دائما لأن غلبة فاعلية الرزق تمثل غلبة العامل المركزي في فاعلية التاريخ الطبيعي خاصة وغلبة فاعلية الذوق تمثل غلبة العامل المركزي في فاعلية التاريخ الحضاري خاصة **(ويرمز إلى ذلك في مقدمة ابن خلدون بدايتها بالمعين الطبيعي ونهايتها بنظرية الأدب والذوق)**. وبصورة أدق فإن التاريخين لا يخلوان من العاملين. لكن الذوق الجمالي والخلقي في التاريخ الطبيعي تابع لشروط الحياة المادية أو الرزق فيكون الذوق جماليا وخلقيا تابعا للرزق في العمران وهو في التاريخ الحضاري تابع لشروطها الروحية فيكون الرزق تابعا للذوق.

وبين أن المرحلة الأولى من العمران البشري لا تخلو ممن رزقه مضمون **(الأقوياء والأغنياء)** فينشغل بالذوق وأن المرحلة الثانية لا تخلو ممن رزقه غير مضمون فينشغل به **(الضعفاء والفقراء)**. لذلك

[35] كيف يصبح العمران البشري والاجتماع الإنساني ذاتي التعديل؟ التاريخ الطبيعي ذاتي التعديل ضمن نفس النوع أو بين الأنواع أو حتى في كل عالم الأحياء من النبات إلى الحيوان وحتى مع المحيط الطبيعي ككل لما للمناخ من دور في ذلك. فهل يمكن الزعم بأن التاريخ الإنساني له ما يناظر هذا التعديل الذاتي بصورة غير واعية أم إن تعديله الذاتي هو ثمرة العودة على الذات بحسب مراحل علم أهله بمساره فيكون العلم بالمسار جزءا منه وهو عين تعديله الذاتي؟ فرضية هذه المحاولة هي بالذات هذا التصور. لكن ذلك يفترض شيئا من العقد الديني: لأن الإنسان يعلم أن علمه محدود فكيف يكون ذا دور في تعديل ما لا يعلم وهو لا متناه بعلم يعلم أنه متناه؟ هذه القفزة في العمل هي ما يجعله شبه مغامرة تحتاج إلى العقد فوق العلم.

فالبداوة والحضارة يبدوان متواليتين لكن ذلك من أوهام فرضية النشأة الأولى للعمران حيث نتوهم البداوة الأولى من دون حضارة لأنها لم تتكون بعد ثم تليها حضارة موالية للبداوة الأولى دون أن تلغيها. لكن البداوة والحضارة متعاصرتان دائما بالتناسب: **لكل حضارة بداوتها ولكل بداوة حضارتها**. ومن جنس ذلك المدن: **فهي ذات قلب يمثل الحضارة وذات هوامش تمثل هذا المعنى من البداوة وعادة ما تكون محيطة بها إحاطة السوار بالمعصم**. وفي الجملة فإن الفقراء والطبقات الدنيا من العمران يغلب عليها صراع الرزق وانحطاط الذوق الجمالي والخلقي إلى أدنى أبعاده حتى لا يكاد يتجاوز الذائقة البايولوجية وهي ذائقة قوية جدا فيهم أي إنهم يستطعمون كل شيء فتكون اللذائذ قوية وخاصة لذة الأكل والجنس. وبالعكس عند الحضر كلما ارتقت بهم الحضارة: **فيكون الذوق بالمعنى الجمالي بديلا من الذوق بالمعنى العضوي وتغلب عليهم العوائد الشكلية التي تقتل دفق الحياة.**

والمعلوم أن الرزق سرعان ما يصبح بعد حصوله الكافي[36] أداة سلطة سياسية أو زمانية أو نفوذ بواسطة ملكية الرزق أو التصرف فيه. فهو أداة سلطة مادية على المحتاجين إليه ومن ثم تصبح السلطة السياسية رمزا للرزق أو للسلطان عليه فتصبح مطلوبة أكثر منه لأنها تكون معه في علاقة الغاية بالوسيلة ثم ترتقي إلى أن تصبح الوسيلة غاية في حد ذاتها وبذلك تفسد فتصبح استقواء لمجرد الاستقواء. لذلك قال الله جل وعلا: "**إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا**"[37].

والمعلوم كذلك أن نفس الشيء ينبغي أن يقال على الذوق. فهو سرعان ما يصبح أداة سلطة روحية بعد حصوله الكافي[38] أو نفوذا بواسطة ملكية الذوق أو التصرف فيه. فهو أداة سلطة دينية أو روحية ومن ثم تصبح السلطة الروحية رمزا للذوق أو للسلطان عليه فتصبح مطلوبة أكثر منه لأنها تكون معه في علاقة الغاية بالوسيلة ثم ترتقي إلى أن تصبح غاية في حد ذاتها وبذلك تفسد فتصبح استقواء للاستقواء مثل السلطان على الرزق إذ الذوق رزق روحي مثلما أن الرزق ذوق مادي: وتلك هي علة التعاوض بينهما في حياة البشر وحتى في التعبير عن ذروتهما بنفس الحاسة **(المأكول والمستجمل يذاقان)**. لذلك ربط القرآن في آل عمران بين المستحوذين على الرزقين المادي والروحي واعتبر التواطؤ بينهما عين الطاغوت الذي اشترط الكفر به قبل الإيمان بالله علامة على تبين الرشد من الغي[39].

---

[36] وعلامة الحصول الكافي هي التي اعتبرها ابن خلدون دالة في مرحلتها الأولى على نوع من الارستقراطية إذ يكون صاحبها قادرا على ما يشبه الفيض الوجودي على المعدمين: فالواجد في العربية هو صاحب الرزق والمستغني عن الحاجة وعلامته الكرم والجود. ومنه تتكون السلطة المعنوية الأولى وهي لا تتوفر إلا للمبدعين في مجال الرزق والتصرف فيه. لذلك سمينا السلطة السياسية سلطة الرمز الرزقي. وفي المقابل فهذا الرمز يكون كذلك لأنه عند أصحابه رمز الفيض الوجودي وعند المعدمين رمز القوة الإيجابية. ولما ينحط الوجهان يصبح الأول طغيانا ويصبح الثاني خذلانا.

[37] الإسراء 16.

[38] الحصول الكافي نوعان كذلك أو هو ذو رمزين. فما تعلق بالتحرر من رمز الرزق يمكن تسميته بالعلامة الناتجة عن الذهاب برمزه الفيضي إلى الغاية تجنبا لانحطاطه الطغياني. فيكون السلطان الروحي في مبدئه سلطان التحرر من سلطان الرزق وهو أمر لا يتوفر لغير المبدعين في المجال الجمالي والخلقي. لذلك سمينا السلطة الروحية سلطة الرمز الذوقي. ثم ينحط إلى الخروج من العالم والزهد المرضي. لكن وجهه الثاني هو ما ينتج عن الخنوع لوجه الرمز الرزقي المطلق أو عبادة المعدمين. عبادة الواجدين هي أصل رمز الذوق الإيجابي أو السلطان الروحي السوي وعبادة المعدمين هي أصل رمز الذوق السلبي أو السلطان الروحي المرضي.

[39] البقرة 256.

الفرضية الثالثة: التفاضل بين الحيوات:

والسـلطة الجامعة بين المسـتويين لأنها يمكن أن تكون وسـيلة أو غاية هي العلم. فإذا كانت وسيلة للرزق والذوق تستعملها سلطة رمز الرزق وسلطة رمز الذوق كانت معرفة ذارئعية هدفها تحقيق أفضل طرق تحقيقها جميعا. فينحط العلم إلى مجرد أداة لطلب الرزق أو الذوق أو لسلطة الرزق أو لسلطة الذوق. وإذا جعلت منها أداة لها من أجل التحرر من اسـتبدادها بالإنسـان كانت معرفة حقيقية هدفها تحقيق أفضل طرق العيش السعيد المتعالي على الحاجات والخلود إلى الدنيا.

ولا يتقابـل الأمران إلا بطغيـان إحداهما على أخراهما إلى حد إلغائهـا. والتوازن بينهما هو عينه التوازن بين حاجات الإنسان المادية وحاجاته الروحية. فمن حيث تكون المعرفة أداة لتلك الأغراض تساعد على تحقيق تحولها إلى غاية. ذلك أن الإنسان كلما تحرر من الحاجة في الرزق والذوق ورمزيهما مال إلى ما يسمو عليهما. فيصبح التفنن في الرزق والتفنن في الذوق بداية الطريق للتفنن في رمز الرزق (السـلطان الزماني) وفي رمز الذوق (السـلطان الروحاني) ومن ثم في الصعود المتدرج نحو رمز الرموز جميعا قصـدت الحياة السـعيدة والحرة المتفرغة للتأمل والفكر وذلك هو معنى السؤال عن المآل والسيادة على الأحوال دينيا أو فلسفيا. وعندما يكون الحرمان من الرزق والذوق مسيطرين على حياة البشر تكون القيم سلبية ومعتمدة إما على العداوة بين البشر من أجل التنافس عليهما أو على نفي الدنيا بدلا من جعلها مطية لما يتعالى عليها.

الفرضية الأخيرة: علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين:

وجوهر الترابط بين الدين (**كما يتبين من فلسفة الدين**) والسياسة (**كما يتبين من فلسفة التاريخ**) في المنظور الإسلامي السني ليس ينبغي أن يفهم منه حط الدين (**غايات الحياة الجديدة**) إلى الدنيا (**أدوات الحياة الجديدة**) فيصبح وسيلة سياسية بل هو رفع الدنيا إلى الدين فتصبح السياسة وسيلة لتحقيق القيم العليا التي لا معنى لها إذا لم تتحقق فعلا في التاريخ. وإذا بلغ الإنسـان إلى هذا الوعي بات من الواجب أن تختم النبوات ولا يبقى إلا الاجتهاد علما (**التواصي بالحق**) والجهاد عملا (**التواصي بالصبر**). ولعل أكبر أدلة هذه القراءة أن كل الأمثلة التي يسـتمدها ابن خلدون من تاريخ الحضـارة الإسـلامية ليؤيد بها هذه الفلسفة تعتمد على آيات قرآنية لتثبت أن هدف العمران هو تحرير الإنسـان من سـلطان القيم الخمس بإخضاعها علاقـات البشر في التنافس عليها إلى العمل على علم وذلك ما يسـميه ابن خلدون بالسياسـة العقلية أو الدينية أو الجامعة بين الضربين:

1 - **تحرير الرزق:** وضـع ابن خلدون نظرية الاقتصاد التحررية ذات النظام العادل والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على أحكام الملكية والعمل الاقتصادي.

2 - **وتحرير الذوق:** وضـع ابن خلدون نظرية التربيـة التحررية ذات المنهج المنفتح والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على أحكام كرامة الإنسان.

3 - **وتحريـر النظر:** وضـع ابن خلدون نظريـة المعرفة التحريـة ذات المنهج الحواري حيث

يتفاعل المعلم والمتعلم. والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على نظرية المعرفة الاجتهادية وتبرئة الخطأ بل وجعله مثابا.

4 - **وتحرير العمل**: وضع ابن خلدون نظرية العمل التحررية المستندة إلى العقل التجريبي **(بمعناه الخلقي عنده)** والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على نظرية العمل الجهادية وتبرئة القوة بل وجعلها مبرأة من الإثم إذا كانت انتصارا من الظلم ودفاعا عن حرية المعتقد أو حقوق المستضعفين **(وهما الحالتان الوحيدتان اللتان يحل فيهما القتال)**.

5 - **وتحرير الوجود الإنساني**: وضع ابن خلدون نظرية الإنسان السيد بالطبع وبناه على مفهوم الاستخلاف والمعلوم أن فلسفة القرآن التاريخي مبنية على نظرية استخلاف الإنسان لعمارة الأرض ورعايتها رغم معارضة الملائكة في الرمز القرآني ومن ثم إيمان الخليفة بأن خلافته خاضعة لشرع يعلو عليه عقليا كان أو نقليا أو جامعا بين الضربين.

الخاتمة

من لم يفهم فكر ابن خلدون سيتصور رده على الفلاسفة بنفي حاجة السياسة إلى الأديان أمرا عاما يشمل الدين من حيث هو دين بإطلاق. فيكون القائل بهذا الرأي القاصر قد تناسى أن ابن خلدون يتكلم على دعواهم في الأديان النبوية وحاجة السياسة إلى تميز في الخصائص البشرية للمشرع فيلسوفا كان أو نبيا حتى يؤسسوا للبديل من النبي بعد ختم الوحي سواء بتأسيس نظرية القطب أو نظرية الإمام المعصوم. وإذ ينفي ابن خلدون الحاجة إلى الأديان النبوية فإنما قصده تحقيق التناسق مع القول بختم النبوة ونفي الحاجة إلى تميز المشرع بخصائص تخرجه عن النبع من الظاهرة العمرانية ذاتها: **الدين هو نفسه ظاهرة عمرانية منزلا كان أو طبيعيا**. ابن خلدون لا ينفي حاجة العمران إلى الأديان عامة بدليل المقدمة السادسة من الباب الأول: **لا بد من البعد الرمزي في كل عمران وأشكال هذا البعد الأولى دينية بالأساس من الكهانة إلى النبوة أعني كل من ينسب إليه إدراك الغيب وخاصة في مراحل عدم تكون العلم المراحل التي تبين الحاجة إلى العلم فتزعم له ما ليس منه إلى أن أتى الدين الذي يقول بالاجتهاد نفيا للعلم المطلق استنادا إلى إخراج الغيب من العلم واعترافا بتناهي المعرفة الإنسانية.**

فابن خلدون يميز بين الدين المنزل الذي هو خاصية محدودة حدا والدين الطبيعي الذي لا يخلو منه عمران. وهو ينفي شرط الدين المنزل في التشريع والعمران لكنه لا ينفي الحاجة إلى الدين بالمعنى العام أي ما صرنا نسميه اليوم دينا بالمعنى الانثروبولوجي للكلمة جمعا بين المنزل منه والطبيعي: **فلا عمران من دون دين و سلطان روحاني يعضد السلطان الزماني سواء انفصل عنه أو اتحد معه أو اندمج فيه أو كان تابعًا متبوعا وقد عاش المسلمون كل هذه الأنواع**. فمن لحظة النبوة **(الاتحاد بين السلطانين)** إلى لحظة ما يسمونه خلافة راشدة **(تبعية الزماني للروحاني)** إلى لحظة الخلافة غير الراشدة **(تبعية الروحاني للزماني)** إلى لحظة السعي إلى الفصل بينهما حاليا **(تأسيسا للعلمانية)**. لذلك فلا بد من تحرير فكر المسلمين الفلسفي من حكمين مسبقين أفسدا على فكرهم الحديث فهم الثورة الخلدونية. وكلا الحكمين المسبقين ناتج عن الحداثة الغربية التي هي مسيحية الجوهر:

1 - **الحكم المسبق الفرع**: فلابن خلدون تعريف للدين أعم من التعريف الفلسفي كما تحاول تبنيها النزعات العلمانية. وعنده أن الدين كما هو بين من المقدمة الأخيرة من الباب الأول هو كل الفكر الذي وصفه فيها وحدد علاقته بالعصبية فعلا وانفعالا: **فالدعوة الدينية ضرورية لشرعية العصبية والعصبية ضرورية لتحقق الدعوة**.

2 - **الحكم المسبق الأصل**: ولابن خلدون تعريف لجوهر الإنسان أعم من تعريف الفلاسفة كما يحاول تبنيها ممسحو العالم. فالإنسان عنده يكون سيدا بالحفاظ على قواه الطبيعية وليس بنفيها. ومن ثم فهو ينفي العبودية لكونها التدجين الحضاري الذي يستعبد الإنسان ويعتبر دور التاريخ الطبيعي بأهمية التاريخ الحضاري لكون المحرك والمحرر الاساسي هو التوازن بينهما وليس نفي الأول للثاني كما ترى الفلسفة المتأثرة بالمسيحية.

القسم الأول

الباب الثاني

شروط ثورة ابن خلدون

المعرفية والقيمية من خلال مقدمة التاريخ

تمهيد:

حان الأوان لإثبات هذه العلاقة المتينة بين ثورة ابن خلدون والمعادلة المعقدة التي حاولنا فك شجونها الواصلة بين جدل مدرستي الفكر النظري (**الكلام والفلسفة**) ومدرستي الفكر العملي (**الفقه والتصوف**) مع ظاهرات العمران الإسلامي وصلتها بالمرجعيتين التراثيتين الدينية والفلسفية. علينا أن نسأل عن شروط هذه الثورة شروطها الذاتية للحضارة التي عين فيها "موضع" علمه الجديد بمعنييه اللذين أشرنا إليهما في فاتحة المحاولة. فابن خلدون ينطلق فكره من محاولة فهم علل التردي المعرفي والقيمي في مجال الظاهرات العمرانية فهما ينقل العلاج من علم الكلام الذي كان سائدا في الفكرين الديني والفلسفي الموجبين إلى كلام العلم الذي بدأ عوده يشتد منذ شروع الغزالي في نقد الفلسفتين النظرية (**في تهافت الفلاسفة**) والعملية (**في فضائح الباطنية**). وهو يعلل هذا التردي بعقم النظريات السياسية التي وضعها المتكلمون والفلاسفة وبفشل الغزات السياسية التي قادها الفقهاء والمتصوفة:

العقم النظري عند المتكلمين والفلاسفة[1] في تأسيس علم التاريخ: العجز عن استثمار الثورة النقدية المعرفية والعودة إلى ما تقدم عليها بسبب عملية الترميم الرباعية التي حصلت في القرن السادس[2].

والفشل العملي عند الفقهاء والمتصوفة[3] في تحقيق عمل التاريخ: العجز عن استثمار الثورة النقدية القيمية والعودة إلى ما تقدم عليها بسبب عملية الترميم نفسها.

---

[1] يكفي قراءة ما يقوله ابن خلدون تعليلا لفشل الفلاسفة والمتكلمين في السياسة التي تعني عنده أحد قسمي صورة العمران بالإضافة إلى تمييزه بين علمه الجديد ونظرية المدينة الفاضلة (ذات الأسس الفلسفية) أو نظرية الأحكام السلطانية (ذات الأسس الكلامية) لنعلم أنه ينطلق من منظور يتجاوز هذه الأسس ويحاول فهم علل الفشل النظري في مجال الدراسات التاريخية والعمرانية كما عالجها الفكر المتقدم عليه.

[2] انظر في طبيعة عملية الترميم الرباعية (ابن رشد والسهروردي المقتول وابن عربي والرازي ردا على نقد الغزالي وعودة الفكر المدرسي التقليدي) رسالتنا حول منزلة الكلي في الفلسفة العربية جزءها الأول بعنوان تجليات الفلسفة العربية دار الفكر دمشق وبيروت 2004 وحوارية النظر والعمل دار الفكر دمشق وبيروت 2003.

[3] يكفي ما يقوله ابن خلدون في تعليل فشل الفقهاء والمتصوفة في عمل التاريخ وعلمه من خلال نقده للثورات العشوائية التي تتصور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كافيين لتغيير مجرى الأحداث السياسية لنفهم أنه ينطلق من منظور يتجاوز العلاج الفقهي والصوفي لتغيير أخلاق البشر مدخلا للتغير السياسي مرجعا كل تغيير سياسي إلى عاملين هما المال (رمزا إلى صراع القوى الاقتصادية) والرجال أو العسكر (رمزا إلى صراع العصبيات).

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: **مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع.** لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 – فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع سلم المنازل وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

2 – والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلي ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: **فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعلين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.**

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلي ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: **الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (النزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.**

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

الفصل المضاعف الأول

ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية

أولا: المستوى الوظيفي من ثورة ابن خلدون

رغم قرنين من التحديث عاد العرب إلى العمل المرتجل لكأن حضـارتهم – ما تقدم منها على الانحطاط وما ولي الشروع في النهضـة– لم تترق في سـلم الوصـل الواعي بين النظر والعمل الوصـل المشروط في كل بناء حضاري ذي مشروع واع. فتراهم في ظرف السلم يعيشون وكأن التاريخ لحظة جامدة الحضـور وخالية من هم الاسـتعداد للمسـتقبل. كما نراهم عند الأزوف مضطرين إلى اللجوء إلى ما يسـمى بالمقاومة أو القتال الشـعبي في كل حروبهم لفرط غياب التراكم المعرفي والتقني والتجربة الحربية في ما تجمد من لحظات البناء المتقطعة: صارت الحضارة كرسوم الخيام تذورها الرياح بين الكثبان. ظل الأمر على ما كان عليه في بداية النهضة فأردف استيلاد الانحطاط استلاب الانبتات.

آل بنا الذهول إلى عدم فهم العلاقة بين النظر والعمل. فالفعل الخالي من النظر ليس من الفعل في شيء بما نزعت منه عوامل التأثير في موضوعه وبما إتيانه الأشياء من غير أبوابها وعلاجه الشؤون بغير بأسبابها. وبهذا السلوك في السلم كما في الحرب يعترف العرب والمسلمون:

1 بالانحطـاط العلمي ومن ثم بفقدان شروط القوة المادية في السـلم والحـرب أعني التأخر العلمي والتقني والاقتصادي.

2 وبالانحطاط العملي ومن ثم بفقدان شروط القوة الرمزية في السلم والحرب أعني التأخر السياسي والخلقي والاجتماعي.

3 – فيكون ما يظنه بعضـهم ثراء مقصورا على عدم العمل وبيع ثروات الأرض متناسين أن ذلك مجرد

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: **مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع.** لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 – فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع سلم المنازل وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

2 – والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركه من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: **فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعلين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.**

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: **الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (النزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.**

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

البناء الحضاري خلال قرني النهضة.

لذلك فإن فهم ثورة ابن خلدون القيمية والمعرفية يقتضي التسليم بأنها صوغ نظري لخطوات الفكر العربي الإسلامي الساعي في عودته على ذاته عودة تضع نظرية العمران البشري والاجتماع الإنساني ومنطلقة مما يترتب على ثورة القرآن في مجال العلم والعمل خلال جدله مع النظر اليوناني والممارسة الشرقية المتقدمة على ثورة الإسلام. كما يقتضي فهم الفشل الذي آلت إليه هذه الثورة القيمية والمعرفية التسليم بأن ثورة القرآن النظرية والعملية لم يحقق المسلمون شروطها المؤسسية والسلوكية خلال القرون الثمانية المتقدمة على كتابة المقدمة. والنتيجة المضطرة لهاتين المسلمتين عند مقارنتهما بالطابع المباشر للعمل العربي الإسلامي الحالي في كل مجالات حياتنا هي الحكم بأن المسلمين بعلمهم وعملهم لا يزالون غارقين في ما تردت إليه حياتهم من تبد تام سمته الأساسية الاستسلام لمجرى الأحداث دون كبير اكتراث.

ومع ذلك فقل أن تجد بين جمهور المفكرين وحتى عامة الشعب من يشك فضلا عمن يشكك في أن لابن خلدون منظورا جديدا بالمقارنة مع جنس الفكر المتقدم عليه سواء كان كلاميا فلسفيا أو فقهيا صوفيا منظورا كان يمكن أن يقدم إيماءات لسبل الخلاص من هذا الانجراف في العمل الجزاف. وقد تعددت مناظير فهمه عند من يطلب التوظيف العملي المباشر خاصة. لذلك فهو لا يزال فاعلا وسيظل فاعلا ما حاول أحد فهم الظاهرات العمرانية فهما قريبا من بذرات الصياغة العلمية النشوئية مع مايشوبه من التوظيف الإيديولوجي الذي يتخطى التلازم بين نضوج الظاهرات العمرانية من حيث حصولها في الوجود واتساق صوغها المعرفي من حيث الوعي بها. فالوعي العلمي بالظاهرات الحضارية هو عينه ظاهرة حضارية لا تحصل إلا بفضل النضوج الحضاري نفسه لأن علم الذات بذاتها علما نظريا غير قابل للاستيراد[11]: **الحضارة العربية الإسلامية أمكن لها أن تنتج المقدمة لأنها بلغت النضوج الحضاري الذي يجعل إحدى صفائح وجودها الوعي العلمي به إذ إن المقدمة ليست أثرا فكريا فحسب بل هي حدث حضاري كذلك. وليست الأحداث الحضارية إلا عودات على الذات متراكمة تراكم الترسب الرمزي الذي يتكثف بالتدريج فيصبح مادة ذاته وصورتها.**

واستيراد علم الذات بذاتها من مسار ترسبي أجنبي دون مراعاة التناسب في مراحل النضوج الحضاري هو المصدر الرئيس للعقم الحضاري في الحضارة المستوردة والعلامة الجوهرية على فقدان القيام الذاتي والاستقلال القيمي اللذين يميزان لحظات الأمم المأزومة. إذ إن الأمة تنتقل من جدل الذات مع وعيها السوي بذاتها جيئة وذهابا بين القطبين وتوحيدا للحدين والمسارين إلى جدل الذات مع

[11] في العلوم الإنسانية مادة النظرية دورها في صورتها أكبر بكثير مما هو عليه في العلوم الطبيعية إنه دور أساسي. ذلك أن عوامل التفسير تتغير ليس بحسب الثقافات فحسب بل وبحسب مراحل كل واحدة منها. ولما كانت الصورة الأكثر كلية في المسائل التاريخية هي بدورها حصيلة تاريخية لما دونها كلية من الصور فإن مراحل حصولها جزء لا يتجزأ من المادة بل إن التطور التاريخي يكاد يلغي الفواصل بين المادة والصورة. ولهذه العلة تجاوز التاريخ الطبيعي نظرية ثبات الأنواع إلى تطورها: إذ باتت الصور نفسها مراحل تطور المادة ويتبين ذلك بمجرد اكتشاف الصور الوسيطة بين نوعين متقاربين في الخصائص والوظائف والأعضاء. ونفس الأمر يقال عن التاريخ الحضاري الذي هو أكثر حركية من التاريخ الطبيعي. لذلك فلا يمكن استيراد النظرية في الإنسانيات لأن المستورد يغفل مرحلة تطور المادة التي سيطبق عليها فتكون الصورة في هذه الحالة بعيدة عن المادة ويحصل ما نراه من النكبات الحضارية كما هي حال التحديث الاستبدادي الذي يقدم عليه نخبنا المزعومة علمانية.

الصورة المشوهة التي تستورد بديلا من الوعي السوي: وذلك هو قصد ابن خلدون من نظرية تقليد المغلوب للغالب. فما هو هذا المنظور التابع من نضوج الذات الحضارية للأمة المنظور الذي بلغ الوعي المباشر إلى إدراكه في التوظيف العملي أو التقريب العلمي البارزين على سطح النظريات الخلدونية؟ إنه قابل للتحديد في عبارتين وجيزتين:

أولاهما اشتراطه الموقف النقدي في علم التاريخ الذي هو الأرغانون الجوهري في كل علوم الملة[12] بالمقابل مع العلوم الفلسفية التي يؤدي فيها المنطق هذه الوظيفة[13]. ومن ثم فمساءلة علم التاريخ وعمله هي جوهر مساءلة الذات عن سلامة مقومات قيامها المعرفي والوجودي. وإذا كان التاريخ هو عين عمل الوجود الحضاري للأمم فإن علمه لا يمكن أن يكون إلا فنا نقديا للوثيقة التي تطلعنا عليه لتخليصها من أسباب الخطأ في المعرفة التاريخية[14].

والثانية تحديده العلوم الأدوات التي عند تحققها بالوجه الصائب ذلك تجعل الموقف النقدي متخلصا من الأمر الذي يفسد على التاريخ علميته بسبب الجهل بعمليته التي هي موضوع العلم أعني ما يعتبره ابن خلدون أول أسباب الخطأ في التاريخ: **الجهل بقوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني**. لذلك **فعلمية التاريخ** تقتضي أن تتأسس على علوم الظاهرات المؤثرة في **عملية التاريخ**. وذلك هو موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني العلم الذي هو منظومة الفروع العلمية التي تدرس هذه الظاهرات المؤثرة في عملية التاريخ. لذلك فقد سمى ابن خلدون منظومتها **بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني**[15].

لكن ذلك كله مما يهمله الفهم الجمهوري والتقريب العلمي لاقتصاره على توظيف نظريات ابن خلدون

---

[12] كل علوم الملة ما كان منها أداة كعلوم اللغة أو غاية كالفقه والحديث والتفسير تحتاج إلى الخبر عن المتكلم أو عن الشارع ومن ثم فأداتها الأولى هي التاريخ والتحقق من نطق المتكلم أو وضع التشريع.

[13] والواقع أن هذه المقابلة لا تصح إلا نسبيا أعني بسبب التمييز بين نوعي العلوم بما يغلب على أحدهما بالقياس إلى الآخر. لكن النوعين يحتاجان إلى الأداتين. فجميع المادة التي يطبق عليها المنطق في العلوم الفلسفية ليس منطقيا إلا منهجيا بل هو من جنس الخبر والمخبر فيه هو الحواس. ذلك أن مادة اي علم استقرائية إذا ما استثنينا العلم الفرضي الاستنتاجي المطلق. والعلم الاستنتاجي المطلق هو بدوره أبدوعة عقلية Rational fiction (= أبدوعة خاضعة لمبدأ عدم التناقض الصورى مثل كل العلوم ومتحررة من معيار الاحتكام إلى موضوع خارج عما وضعته من حدود فرضية لتعيينه العقلي) نفترضها ممكنة لتحقيق المقابلة بين الاستقرائي والاستنتاجي المطلق. لكن الاستنتاجي المطلق مستحيل في الحقيقة إذ لا بد من تحديد مضمون معنوي للروابط المنطقية على الأقل: وذلك هو مضمون الحدود الأولى والقواعد الأولى في النسق الاستنتاجي. لذلك فلا وجود لعلم مطلق الأكسمة أعني علما خاليا من كل مضمون حدسي. والمضمون الحدسي يكون مما يجمع استقراء وكله يعتمد على معطيات الحواس سواء كانت طبيعية أو تاريخية. والوهم الوحيد للمقابلة بين الأمرين مرده إلى ظن الطبيعة غير تاريخية والتاريخ غير طبيعي. فإذا اعتبرنا ما يتصور حاضرا دائما في الطبيعة مجرد وهم تبين أن الطبيعة هي بدورها أحداث ذات تاريخ وإن لم تكن من صنع الإنسان. ولنسمها بالتاريخ الطبيعي إذ حتى الحاضر الطبيعي مهما تصورناه ثابتا فإنه قابل لأن يعتبر حركة ذات تسارع معدوم مثل السكون.

[14] وقد حدد ابن خلدون أسباب الخطأ في المعرفة التاريخية تحديدا لم يتجاوزه العقل البشري منذئذ إذ هو أرجعها إلى مقومات فعل المعرفة التاريخية نفسها من حيث هو نفسه جزء من فعل عمل التاريخ موضوعا لعلم التاريخ المحصص للخبر عنه. وهي عنده أسباب أربعة مضاعفة أو ثمانية على النحو التالي: 1و-2 فهي ناتجة إما عن موقف المؤرخ من الحدث (التزييف غير المقصود وينتج عن التقرب غير الواعي من ذوي السلطة والجاه أو التزييف المقصود للخبر ويسميه تشيعا) 3و-4 أو عن منهج المؤرخ (قصور المؤرخ في استعمال المنهج أو قصور المنهج نفسه) 5و-6 أو عن موضوع التاريخ (تعقيد الحدث أو خفاء دلالاته لكونها لم تتحدد بعد) 7و-8 وأخيرا عن فلسفة عمل التاريخ وفلسفة علمه (ظن العمران خاضعا للتحكم او من غير طبائع أو الجهل بها مع التسليم بوجودها).

[15] ويمكن حصرها على النحو التالي بحسب أبواب المقدمة:

1 -علم الإنتاج المادي أو الرزق الذي جاظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الاقتصاد لأن ابن خلدون لم يقبل بنظرية الاقتصاد المنزلي بالمعنى الفلسفي التقليدي..

في العمل لكأن هذه الشروط التي يقتضيها علم العمل على علم قد تحققت بعد. وتلك هي العلة التي جعلتنا نسمي هذا الوجه الأول من قراءات ابن خلدون بقراءات التقريب العلمي **Vulgarisation** وليست قراءات علمية.

أما كيف تستعمل هذه العلوم التي موضوعها الظاهرات المؤثرة في التاريخ (**كيف يعمل التاريخ الإنساني**) لنقد الوثائق التاريخية (**كيف يعلم التاريخ الإنساني**) التي موضوعها الإخبار عن عمل التاريخ فذلك هو أهم أبعاد ثورة ابن خلدون المعرفية ثورته التي لا تزال مجهولة لطغيان الاستعمال التوظيفي وغياب الاستقصاء النظري المجرد. فهو يضرب أمثلة من عرض مضمون الوثائق على بعض القوانين العامة التي اكتشفها نماذج من العلوم الخمسة الدارسة للعملية التاريخية أو العمران البشري والاجتماع الإنساني. فما وافق منها هذه القوانين يقبله وما لا يوافقها يطرحه وينسبه إما إلى خطأ منهجي أو إلى موقف المؤرخ الإيديولوجي أو إلى عدم فهم بنية الموضوع أو إلى خطأ في فلسفة التاريخ عند المؤرخ.

لكن هذه القوانين لم تكتشف أو لم تبدع بعد لأن ما ضربه ابن خلدون من أمثلة يشير إلى سبل البحث عنها وليس كافيا ليكون إياها: **ومن ثم فلا التاريخ أصبح علما ولا عمل التاريخ أصبح عملا على علم**. ويمكن بناء على هذا المنظور الثوري في المعرفة التاريخية أن نحدد الأفق الذي لم تتجاوزه قراءات ابن خلدون الساعية إلى التوظيف العملي من منطلق بعض القوانين التي ضرب ابن خلدون المطابقة معها مثالا مما يدعو إليه في مضمار منهجية نقد الوثيقة التاريخية.

لكن تطبيقه على التاريخ اقتصر على الأمثلة الواردة في المقدمة ولم يستطع القيام به في الديوان الذي لم يتجاوز عمله فيه جمع المادة. ولنا أن نتخيل أن ابن خلدون لو طال به العمر لطبق عليه منهجه ولصاغ ما ورد فيه من أخبار بمعايير منهجه النقدي. وما بقي صالحا للتوظيف المباشر من تطبيقات ابن خلدون على مسائل العمران يقبل القسمة إلى جزئين:

أولهما مضموني ويتعلق بتطبيق نظريات ابن خلدون العمرانية على العمران الذي لا يزال مماثلا للحالات التي وصفها ابن خلدون. مثال ذلك أن جل البلاد العربية والعالم الثالث لا يزال فيه للقبيلة والعشيرة والعلاقات الاجتماعية القريبة من البداوة دور كبير يقبل الفهم بنظريات ابن خلدون الاجتماعية حول العمران البدوي. بل إني أذهب إلى أن كل عمران مهما تقدم تبقى طبقاته الدنيا والفقيرة خاضعة لمنطق القبيلة والعشيرة كما هي حال العلاقات الاجتماعية في القرى القصديرية والأحياء الشعبية المحيطة بالمدن الكبرى في كل بلاد العالم المتقدم[16].

---

2 وعلم الإنتاج الرمزي الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الثقافة علوما وآدابا لأن ابن خلدون جمع بين الأمرين في الباب السادس من المقدمة.

3 – وعلم السلطة السياسية الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم السلطة الزمانية لأن ابن خلدون جعله يدور حول القوة المتصرفة في نظام إنتاج الرزق وتوزيعه وتبادله.

4 – وعلم السلطة الرمزية الذي يناظر ما نطلق عليه اسم علم السلطة الروحية أو علم إنتاج المعاني وتوزيعها وتبادلها.

5 – والعلم الجامع بينها أربعتها أو العلم السيد البديل من ما بعد الطبيعية: إنه علم ما بعد التاريخ أو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني. وهو سيد بالذات من حيث هو علم الأمر العمراني من حيث هو عمراني وهو علم سيد بالإضافة إلى كل العلوم الإنسانية لأن ما يكتشفه من قوانين كلية تمثل القواعد العامة التي يستند إليها النقد التاريخي

16 وسنبين أن هذا البعد ملازم للعمران مهما تقدم في ما يلي من فصول البحث.

ثانيهما شكلي ويتعلق بكيفية تطبيق ابن خلدون لثورته على المضمون. فهو قد ضرب أمثلة ليوضح منهجه. وهذا أيضا قابل للاستعمال. فهو يبين مثلا كيف أن العنف والعسف التربويين والثقافيين (في الأسرة والمدرسة) يؤديان إلى إفساد أخلاق الشباب الذي يصبح سلبيا و كثير الكذب وفاقدا للمبادرة والإبداع. كما يبين كيف أن الاستبداد السياسي والظلم الاقتصادي يؤديان إلى فساد العلاقات الاجتماعية ضرورة ومن ثم إلى انعدام القدرة على الإنتاج المادي والرمزي أعني إلى الفقر المادي والضعف الروحي.

ثانيا: المستوى النظري المجرد لثورة ابن خلدون

ذلك أقصى ما يمكن أن نصل إليه عند الاقتصار على الفهم التوظيفي للفكر الخلدوني. أما إذا ضربنا بعض الأمثلة مما يمكن استمداده بعد الغوص إلى المعاني العميقة متجاوزين السطح من الأمثلة التي ضربها ابن خلدون إلى المعنى المجرد الذي تعتبر أمثلته في المقدمة أعيانا منه فإن الأمر سيختلف. لن يكون الهم التوظيف العملي المباشر بل فهم القوانين الخفية التي تحكم الظاهرات العمرانية فهمها بما يمكن أن تؤدي إليه ثورته. سننظر عندئذ في وجهين آخرين يحصلان في العمق من تفاعل المضمون (**ما قاله عن العلاقة بين البداوة والحضارة**) والشكل (**ما قاله عن العلاقة بين صورة العمران أو الدولة والتربية ومادته أو الاقتصاد والثقافة**) في اتجاهين متعاكسين. وكلاهما يشبه إخراج الميت من الحي والحي من الميت في العملية العمرانية التي بعلمها يمكن عمل التاريخ على علم تماما كما تكون العلاقة بين العلوم النظرية الطبيعية والتكنولوجيا فيكون ابن خلدون بذلك مؤسسا للتكنولوجيا العمرانية. وذلك هو جوهر الحداثة التي يمكن اعتبار أفلاطون مؤسس شكلها الخرافي وابن خلدون شكلها العلمي: **أي عمل العمران على علم قبلي**[17]:

فأثر الوجه الأول (**المضموني**) في الوجه الثاني (**الشكلي**) يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت تشبه الثوابت العضوية. فلا يوجد مجتمع يخلو من الطبقات العميقة للعمران البشري أعني ما يقربه من التاريخ الطبيعي الذي يؤدي الدور الأول في تفسير ظاهرات العمران البدوي لكونه عينا منه في شكل بداية الانتقال إلى ظاهرات العمران الحضري. فأساس الحياة العمرانية الدائم حالة من الاجتماع شبه فوضوية أو شبه ما قبل حالة الاجتماع الخاضع للقانون والنظام لكأنه الفوضى التي يصدر عنها النظام. ويشبه هذا الأمر بؤرة البركان التي تقذف الحمم السائل في الحياة العمرانية. وتنتظم

---

[17] والفرق بين ابن خلدون وأفلاطون هو المحدد الحقيقي لطبيعة الثورة الخلدونية. فأفلاطون يؤسس "عمل التاريخ على علم" على ميتافيزيقا تجعل النفس مثال المدينة ومن ثم يكون التاريخ ثمرة نظرية النفس في حين أن ابن خلدون يعكس تماما فيعتبر التاريخ متقدما على النفس التي هي حصيلة التطور التاريخي: النفس في العمران البدوي غيرها في العمران الحضري. أفلاطون لم يكتشف الظاهرة العمرانية بل اعتبرها نتيجة للظاهرة النفسية (المدينة نفس كبرى والنفس مدينة صغرى) في حين أن ابن خلدون اكتشف الظاهرة العمرانية واعتبر علمها هو المؤسس لعمل التاريخ علي علم: إنه يستعيض عن ما بعد الطبيعة بما بعد التاريخ. لذلك اعتبر أفلاطون الدولة من صنع الفيلسوف مثلما أن العالم من صنع الإله الصانع في حين أن ابن خلدون اعتبر العمران من صنع قوى جماعية في صلتها بمحيطها الطبيعي والثقافي: لا وجود لفيلسوف ولا لإله صانع في عمل التاريخ. فالله يعمل المقومات الفاعلة للتاريخ دون أن يفعل التاريخ والفيلسوف يعلم التاريخ دون أن يعمله حتى وإن كان علمه يؤثر في المقومات العاملة للتاريخ بتوسط التصوير السياسي والتربوي. بل أكثر من ذلك فابن خلدون يعتبر الفيلسوف والعالم من أكبر الأخطار على العمران إذا كان لهم سلطان إذا لم يميزا بين أوهامهما وقوانين الظاهرة العمرانية: ولعل تصرف النخب العربية أكبر الأدلة على صحة نظريه ابن خلدون. فهم يهدمون الموجود من منطلق أوهامهم الأيديولوجية دون علم بالظاهرات العمرانية فينقلب البناء تهديما.

هذه الحياة مؤسسيا بما يشبه التجمد الحاصل بعد أن يبرد الحمم. وهذه الحال عنده قانون عام يجعل العمران البشري يتجدد في التاريخ الطويل بمنطق تحريك الترسب الجيولوجي للمآثر الرمزية أي بالعلاقة الجدلية بين ما يصدر عن صفائحه الباطنة (الإنسان الأقرب إلى الغرائز الطبيعية ذات السيلان الدفاق) التي تصعد إلى صفائحه الأظهر (الإنسان الأقرب إلى التكلف الحضاري الذي يبدو حصيلة لتوقف الدفق السيال: وهو ما يسميه ابن خلدون بالدعة والراحة). وتلك هي العين الأولى من جدلية البداوة والحضارة عنده أو جدلية الطبيعة والثقافة جدليتهما في وجهها الصاعد.

وأثر الوجه الثاني (الشكلي أي صورة العمران التي هي الدولة والتربية: وهما يصدران عن التاريخ الحضاري أو الفعل التصويري للنبع الحي بمؤسسات الدولة والتربية) في الوجه الأول (المضموني أي مادة العمران أي الاقتصاد والثقافة: وهما يصدران من النبع الحي للتاريخ الطبيعي أعني الصفات الداخلية للكائن البشري (مطالب الجسد والنفس) والصفات الخارجية لمحيطه الطبيعي والتاريخي(معين الإشباع لتلك المطالب) يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت من نفس الجنس ولكن في الاتجاه المقابل بمنطق تسكين الترسب الجيولوجي بواسطة المآثر الرمزية مع عكس التأثير. فيكون أثر الصفائح الظاهرة التنظيمي نازلا إلى الصفائح الباطنة الدفاقة بخلاف الحالة السابقة حيث يصعد أثر الصفائح الباطنة إلى الصفائح الظاهرة. إنها حالة شبه آلية من الإجراءات النظامية أو المؤسسية التي تشبه موت حيوية العمران لفرط خضوعه للنظام والقانون. فلكأن العمران يصبح في حال الموت الذي تنحل فيه قوى الإنسان الطبيعية استعاضة عنها بالعوائد الآلية: الترويض الحضاري أو تدجين الحيوان من الإنسان.

ومن علامات ذلك تناقص شاهية الحياة المدجنة. فشلالها ينضب وانبجاسها يضطرب فينقص التوالد وتستنوق الرجال وتستجمل النساء ويصبح العمران بحاجة إلى التجدد البايولوجي من الخارج[18]. ونحن نرى ذلك جاريا بأم العين في الغرب الذي بلغ أرذل العمر بايولوجيا فاضطر إلى تجديد العمران باستيراد السكان بسبب الهرم وفقدان تنور الحياة فيه غليانه. كما أن التاريخ يمدنا بعدة أمثلة من التجدد البايولوجي للحضارات التي هرمت بالموجات البشرية الناتجة عن الغزو البربري في التاريخ السابق. وتلك هي العين الثانية من جدلية الحضارة والبداوة عنده أو جدلية الطبيعة والثقافة جدليتهما في وجهها النازل.

فيتوالى على إيقاع التاريخ البشري الطويل[19] أمر أشبه بالتناوس النبضي بين العينين الأولى

---

[18] وهذا هو الداء الأول الذي ينبغي علاجه. والعلاج مضاعف: كيف نمنع المفعول الثاني والمفعول الأول: أي كيف نجعل الحضارة غير قاتلة للغرائز وكيف نجعل البداوة غير مهدمة للمآثر الحضارية. والجامع بين العاملين هو كيف نتحرر من العود الأبدي للهوهو فيكون التجدد فيه ما تجدد دون تكرار.

[19] المعلوم أن ابن خلدون قد ميز بين إيقاعين للتاريخ طويل أو تاريخ الحقب الإطار وقصير أو تاريخ الأحداث العادي. وكلاهما مضاعف خاص بحضارة بعينها وشامل لكل المعمورة. فتكون المعاني أربعا. وهي معان تتعدد تعددا لا يكاد ينحصر عندما تتفرع بتفرع العلوم الخمسة إذا أرخنا لموضوعاتها كلا على حدة في حضارة بعينها أو في الحضارة الإنسانية ككل. وإذن فتاريخ الحقب أو تاريخ الأحداث يمكن أن يكون شاملا لكل الحضارة الخاصة أو العامة أو لأحد الموضوعات الجزئية الأربعة التي هي أوجه العمران الجزئية وقد ذكرناها حين التعريف بأصناف العلوم. وهو يعتبر نفسه قد أرخ لحقبة وليس لأحداث بسبب ما اعتبره انقلابا في إطار تاريخ الأحداث. وهو يؤرخ للحقبة المنقضية وليس للحقبة المقبلة وبصورة أدق هو يؤرخ لغاية الحقبة السالفة وبداية الحقبة الخالفة من خلال دراسة العلامات الدالة على النهاية والبداية. ويشمل تاريخه كما يبين العنوان تاريخ الحقبة الخاصة بالمسلمين مدخلا للحقبة الشاملة لكل المعمورة. لكنه لم يهمل تاريخ الأحداث.

والثانية لكأن البشرية كلها تمثل كائنا حيا واحدا له قلب ينبض لكن نبضاته هي الحضارات المتوالية والمتوارثة خلال تناوب الصعود والنزول في انتقالها من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ الحضاري ذهابا بينهما وإيابا: **والحدان الأقصيان لهذه الجدلية هما التصوران المجردان للطبيعة والثقافة وأولاهما منبع الإمداد الدائم للحضارة والحياة موضوع قيامها والثانية منبع التصوير الدائم لما يفيض عن هذا المنبع**. والعمران يحيا بما بين هذين الحدين اللذين يمكن أن يكونا قاتلين بمجرد أن يزول التوازن بين دوريهما. والمعلوم أن ابن خلدون يربط هذه النظرية بفلسفة التاريخ القرآنية فلسفته المتعلقة بتداول الوارثين والمستخلفين في خطة إلهية تنتسب إلى الغيب وهي عنده محكومة بقانون التاريخ الخلقي المحرر من قانون التاريخ الطبيعي والموظف له من أجل جعل الإنسانية أمة واحدة مبدأ شعوبها التعارف ومعيارها التقوى لئلا تبقى أمما متناحرة فيكون مبدأ شعوبها التناكر ومعيارها العدوان.

لكن القارئ فاقد البصيرة لا يمكن أن يلحظ هذه المعاني في ثورة ابن خلدون فيعتبر العودة إليه لفهم قوانين العمران وأثرها في الحاضر هروبا إلى الماضي ويتهم العائد بالماضوية إما لفرط نظرة المتهم التاريخانية أو لجهله بطبيعة العلم الذي يعنى به ابن خلدون: **علم قوانين عمل التاريخ أو علم العمران لفهم عمل التاريخ ولنقد علمه نظريا ثم لعمل التاريخ فعليا أو علم السياسة وعملها اللذان يحققان غايات العمران على علم بقوانينه**. وإغفال هذه القوانين المجردة يلغي كل إمكانية للغوص إلى العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين في فكر ابن خلدون فيكثر التأويل السطحي الذي يرجع تردد الإحالات القرآنية في المقدمة إلى ظاهرة عائدة إما إلى عوائد عصر ابن خلدون الأسلوبية في الكتابة أو إلى التقية التي يلجأ إليها ابن خلدون لإخفاء نظرياته المزعومة مادية[20].

ومثلما لم يفهم دور القرآن في ثورة ابن خلدون فإن دور الفلسفة فيه لم يفهم كذلك. ويمكن أن نشير مقدما إلى هذا الدور كما فعلنا بالنسبة إلى دور القرآن فنجزم أن الثورة الخلدونية أبرزت البنية الكلية التي نجدها في كل محاولات التأسيس الجذرية لعلم من العلوم. ولعل مجرد المقارنة بين محاولة أرسطو لتأسيس علوم الطبيعة ومحاولة ابن خلدون تأسيس علوم العمران التي هي جامعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية كافية لإبراز هذه البنية ومن ثم لتحديد النقلة الفلسفية التي حدثت بفضل نقل التاريخ من جنس الفنون الأدبية **(ظاهر التاريخ)** إلى جنس الفنون الفلسفية **(باطن التاريخ)**[21].

---

[20] وطبعا فكل من يلجأ إلى مثل هذا الكلام يشي بجهل طبيعة التفسير الديني للتاريخ على الأقل في القرآن: فكل التاريخ يدور حول أدوات عيش الإنسان المادية وغايات عيشه الروحية. والأولى يمكن ردها إلى الرزق وشروط الحصول عليه ومنها الأمن والعدل فيقتضي تأسيس السلطة الزمانية لإدارة الرزق إدارة تجعل التعاون ممكنا والثانية يمكن ردها إلى الذوق وشروط الحصول عليه ومنها الطمأنينة والمعنى فيقتضي تأسيس السلطة الروحية لإدارة الذوق إدارة تجعل التعارف ممكنا. فيكون العمران دائرا من حيث الأدوات حول الرزق والسلطة المحققة لشروط إنتاجه وتبادله واستهلاكه ومن ثم التصرف في الرزق وشروطه كما يكون دائرا من حيث الغايات حول الذوق والسلطة المحققة لشروط إنتاجه وتبادله واستهلاكه ومن ثم التصرف في الذوق. لذلك فلا يخلو العمران البشري من المطلبين والسلطانين ومن التفسير بأحدهما هذا أو ذلك أو بالعلاقة بينهما تقديما لهذا على ذاك أو العكس. والإسلام يستعمل هذه التفسيرات الأربعة ويوحد بينها بما يتعالى عليها أعني بفلسفة الدين أو بالقوانين المحجوبة للمشروع الإلهي من الوجود الإنساني.

[21] " إذ هو (فن التاريخ) في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال (= ظاهر التاريخ جنس أدبي مثل الأغاني لأنه قص للأيام يغلب عليه الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك يتساوى فيه العلماء والجهال) و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: **مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع.** لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 – فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع سلم المنازل وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

2 – والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: **فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.**

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: **الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (النزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.**

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

الفصل المضاعف الثاني

شروط ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية

أولا: كيف حقق ابن خلدون النقلة من علم الكلام إلى كلام العلم

يمكن أن نفهم ثورة ابن خلدون التي أوصلت إلى ما وصفنا من تأسيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية نظير تأسيس أرسطو للعلوم الطبيعية والكونية بتحديد وجهها النقدي للمتقدم عليه من نظر المتكلمين والفلاسفة (**نظرية أفعال العباد الكلامية والفلسفة العملية**) ومن عمل الفقهاء والمتصوفة (**الأمر بالمعروف والأخلاق الصوفية**) في مجال التاريخ. فقد أدرك ابن خلدون علل فشل هذه المدارس التي لم تستطع تأسيس نظرية في معرفة التاريخ العلمية وعمل التاريخ على علم تأسيسا يقطع مع المقابلة بين العالمين الطبيعي والتاريخي ويستثمر ما حصل من نقد بقي في إطار الجدل الكلامي الخالص أو الجدل الكلامي الفلسفي فلم يتجاوز مرحلة علم الكلام إلى مرحلة كلام العلم كما في ذروة بداية هذه المرحلة ممثلة بمحاولات الغزالي النقدية[22] وذروة غايتها ممثلة بمحاولات ابن تيمية النقدية[23].

ففي نظرية علم التاريخ غلب تصور الفلاسفة والمتكلمين وفيه أخلي العالم الطبيعي من دور العالم الخلقي لتوهم التقابل بين قانونيهما: الضرورة للأول والحرية للثاني. فعلم العلم يكون غير قابل

---

[22] نقد الغزالي للكلام والفلسفة والفقه والتصوف كله نقد بأسلوب علم كلام لأن العلة في عدم نقلته من بيان وهاء فكر هذه المدارس إلى تأسيس البديل كما حاول ابن خلدون في المقدمة هي أنه لا يزال يقصر العلاج على مناقشة النظريات بعضها بالبعض من دون عرضها على موضوعها التي تقاس به بوصفها نماذج نظرية تحليلية أو تأويلية لوصف ما يحدث فيه. وهذا النقاش المقصور على العلاج المنطقي لدعاوى الخصوم هو الأسلوب الكلامي الذي يقتل الفكر إذا استفرد به ولم يعضده النقاش التجريبي لدعاوى الخصوم من خلال عرض نتائجها وكأنها فرضيات على الظاهرة لامتحانها واختيار أولاها بتفسير الظاهرة. والوجه الثاني من الاحتكام بالإضافة إلى الاحتكام إلى المنطق هما وجها كل معرفة علمية حقيقية.

[23] كان النقد التيمي أكثر حفرية من نقد الغزالي لأنه قضى نهائيا على ميتافيزيقا الفكر الكلامي والفلسفي وميتاتاريخ الفكر الفقهي والصوفي سعيا إلى تأسيس ما يمكن أن يعد بذور الثورة الخلدونية كما بينا في رسالة الدكتوراه وخاصة في جزئها الثاني بعنوان إصلاح العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط. 3 بيروت 2004.

للحصول لو كانت الطبيعة مطلقة الحتمية ويكون تصور نظريات في المعرفة متعددة ومشتركة بين العقول أمرا مستحيلا لأن العقل يكون عندئذ مجرد مرآة عاكسة لما يتراءى عليها من الوجود. فلا يمكن أن نتصور الخطأ والصواب ممكنين فضلا عن استحالة تصور غير ترائيات الوجود المختلفة في المختلف من المرايا غير القابلة للتوحيد إلا بمرآة هي بدورها منفعلة تمام الانفعال بما يتراءى على سطحها الصقيل. وتلك هي نظرية المعرفة القديمة التي كانت تتصور التطابق بين ما في الذهن وما في العين أو الترائي الصادق أمرا ممكنا وتعتبره علما وما عداه أخطاء فلا يكون العلم إلا ميتافيزيقيا ويتردد العقل بين العلم واللاعلم دون وسائط.

ولما كان ممتنعا أن يغادر المرء علمه الذي في الذهن ليقارنه بالحقيقة التي في العين كما هي في نفس الأمر بات الزعم بأن تصورا ما صادق مجرد دعوى ليس عليها أدنى دليل عدى الاعتقاد الساذج بالمطابقة والترائي بين ما العين وما في الذهن استنادا إلى معتقد بارمينيدس الغفل القائل بالوحدة بين الوجود والعقل.

وفي نظرية عمل التاريخ غلب تصور الفقهاء والمتصوفة وفيه أُخلي العالم الخُلقي من دور العالم الطبيعي لتوهم الخلق معارضا للخلقة التوهم الذي حصر السلوك الخلقي في نفي النوازع الخلقية يبدأ فقهيا بالكبت الشرعي و ينتهي صوفيا بنفي الدنيا وما عليها. لم يعد علم العمل قابلا للحصول إذ لو كان العمل الإنساني مطلق الحرية بالقياس إلى النوازع لاستحال تصوره ذا انتظام قابل للمعرفة العلمية. وتلك هي نظرية العمل القديمة التي كانت تتصوره حاصلا بمجرد نداء المثل من غير شروط تحقيقها فيصبح الأمر والنهي الخلقيين كافيين للفعل في التاريخ ويتحول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الزهد في الدنيا بديلين من الفعل السياسي بأسبابه كما يتبين من نقد ابن خلدون للثورات الفاشلة التي قام بها رجال الدين في التاريخ الإسلامي.

مناقشة الفلاسفة والمتكلمين في نظريات العمل أجابت عن سؤال: ما نظرية العلم التي تجعل علم التاريخ على علم يصبح ممكنا ؟

مناقشة المتصوفة والفقهاء في عمليات النظر أجابت عن سؤال: ما نظرية العمل التي تجعل عمل التاريخ على علم يصبح ممكنا.

ويمكن أن نستنتج من المقومين المؤلفين اللذين هما صريحان عند ابن خلدون المقومين البسيطين اللذين يعدان من ضمائر نظرياته ومن شروطها رغم أن ما ورد منهما صراحة لم يتجاوز نظرية المعرفة النقدية التي تعتبر ثورية ولم يُنتبه إليها لاقتصار الاهتمام بفكر ابن خلدون على التاريخ والاجتماع وللغفلة عن التأسيس الفلسفي للثورتين في علم التاريخ وعمله أي في النقد التاريخي وعلم العمران[24] :

[24] التأسيس الفلسفي يتعلق بنظرية المعرفة (النقد المحدد لقدرات العقل في ما له شروط التحقق التجريبية) ونظرية العمل (القوة المشروطة في كل عمل سياسي أو مفهوم العصبية) وخصائص الإنسان (حب التأله رئاسة الإنسان أو حريته الخلقية الطبيعية أو إباء الضيم والظلم) وعلاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ (التطابق بين النقل الصحيح والعقل الصريح في علم التاريخ والعمران).

المقومان المضمران:

المعلوم أن ابن خلدون قد تصور اكتشافه مجرد إلهام. لكن التحليل الدقيق لمراحل تطور الفكر العربي الإسلامي في سعيه إلى التخلص من العوائق التي حالت دون ما صار ممكنا في مقدمة ابن خلدون يبين أن الأمر ليس مجرد إلهام طرأ في ذهن ابن خلدون بل هو نتيجة حتمية لنظريته المعرفية رغم عدم ملاحظته العلاقة. فنظريته في المعرفة تعتمد على فلسفة نقدية تحد من العقل الميتافيزيقي نظرية معرفية بينة المعالم. كما أن نظريته في الوجود الإنساني تعتمد على نظرية الإنسان السيد أو الإنسان الحر الذي يحب التأله وعلى صراع القوى الحيوية في العمران البشري صراعها الذي يحقق عمارة الأرض بما يحصل له من انتظام ذاتي بمنطق جدل هذه القوى المحايث لمجالات عملها الخمسة: **مجال قيم الرزق ومجال قيم الذوق ومجال قيم السلطان على الرزق أو السلطة السياسية ومجال قيم السلطان على الذوق أو السلطة الروحية ومجال قيم كل القيم أو القيم الوجودية**. وتجعل هذه القيم الوجودية العمران ضربا من الوجود المتعالي على الوجود المقصور على قانون التاريخ الطبيعي.

لكن دوافع التاريخ الطبيعي متقدمة دائما على مقامع التاريخ الثقافي في العمران البشري. فيبقى لذلك بوسع الحضارات أن تنهض من جديد لما يتميز به التاريخ الطبيعي من تجدد دائم. ذلك أن دوافع التاريخ الطبيعي هي التي تحدد الغايات الحيوي منها والخلقي. أما مقامع التاريخ الحضاري فيقتصر دورها على تحديد الأدوات المعرفي منها والخلقي الأدوات التي تؤطر تلك الدوافع لتحقق مطالبها. ونسبة الغايات إلى التاريخ الطبيعي تبين أن هذا التاريخ عند الإنسان يسمو على نظيره عند الحيوان بما ترفعه إليه الأدوات التي ننسبها إلى التاريخ الحضاري أعني السياسة والتربية المحققين للغايات والغائبين في تاريخ الحيوان الطبيعي: **وذلك هو الكسب الذي يجازى عليه الإنسان سلبا أو إيجابا**. لكن أهم ما يتصل ببحثنا يتعلق بنقد الميتافيزيقا التي رفعت ما كان ينبغي أن يكون من مجال الانثروبولوجيا إلى مقام الثيولوجيا بصورة غير واعية لمجرد رفعها علم الإنسان وعمله إلى درجة علم الله وعمله فتحولت الأدوات إلى غايات ومن ثم تقتلها فيموت أسمى ما في الإنسان أعني فطرته السوية التي توازن فيها دور التاريخين:

1 – **نقد أصل الميتافزيقا**: للتخلص من الميتافيزيقا القديمة لا بد من تجاوز أصلها أعني المسلمة البارمينيدية التي وضعت مبدأ الوحدة بين العقل والوجود. فهذه المسلمة الكامنة في كل الفلسفات القديمة تتنافى مع نظرية القرآن الكريم نظريته التي تقول باشتمال الوجود على الغيب المحجوب واقتصار العلم الإنساني على الشهادة. فتكون هذه المسلمة في الحقيقة قائلة بالتطابق بين عقل الإنسان المتناهي وعقل الإله اللامتناهي لمطابقته الوجود[25]. اعتبر ابن خلدون ما تصورته الفلسفة تطابقا بين العقل والوجود أكبر أوهامها الذي ترد إليه كل أخطائها وأهم أسباب امتناع تاريخية العلم لتردده بين الخطأ المطلق والصواب المطلق وكلاهما ممتنع في المنظور النافي لهذه التطابق[26].

[25] في الحقيقة ما حصل بسبب امتناع هذه المطابقة هو عكسها: أصبح الوجود هو بدوره متناهيا لكي يطابق العقل المتناهي. ولهذه العلة اعتبرنا الفلسفة الحديثة كلها دينية لأنها عكست مسلمة الفلسفة القديمة فجعلت الوجود لا متناهيا واعتبرت العقل متناهيا ومن ثم حصرته إما في علم ما يجربه منه أو في علم مظاهره.

[26] بارمينيدس الشذرة الخامسة.

2 - **نقد فرع الميتافيزيقا:** للتخلص من فرع الميتافيزيقا الأساسي لا بد من تجاوز التقابل بين المعرفتين النظرية والعملية بالمعنى القديم وتوحيد العلم الإنساني فيزول التقابل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ولكي يحقق ذلك أرجع ابن خلدون ما تصورته الفلسفة بعدا ميتافيزيقيا من المعرفة ينفذ إلى أصل هذه المقابلة بين ما ينتسب إلى التجربة الطبيعية وما يتعالى عليها أرجعه إلى المعرفة الوجدانية (**ما يجرب ولا ينقال ومن ثم فهو معرفة وجدانية صوفية**) فنفي التمييز بين العلوم الإنسانية التي هي آخر مستويات المعرفة المتعالية في الفلسفة القديمة وأرجعها إلى العلوم الطبيعية بعد أن خلصها النقد المتقدم عليه عند الغزالي من الضرورة السببية مكتفيا بمجرى العادات: **العالم الخُلقي جزء من العالم الطبيعي وليس خارجا عنه**[27].

المقومان الصريحان:

أما المقومان الصريحان في التفسير الخلدوني للظاهرات العمرانية فهما واردان في المقدمة ومحددان لترتيب المسائل فيها. فهما يمثلان مبدأي التفسير الأساسي فيها أعني التفسير بمؤثرات التاريخ الطبيعي ومصدرها مادة العمران (**ذهابا من باب المقدمة الأول إلى بابها الأخير**) وبمؤثرات التاريخ الحضاري ومصدرها صورة العمران (**إيابا من باب المقدمة الأخير إلى بابها الأول**)[28]:

1 - الشروط الناتجة عن جدل المستوى الفعلي من العمران: أ- فاعلية الطبيعة (الخارجية أي المحيط والمناخ والداخلية أي بدن الإنسان ونفسه) ب- وفاعلية الإنسان في التاريخ (من المستوى الفطري من الرمز في السحر والكهانة والتنجيم والنبوة في الباب الأول إلى المستوى الصناعي منها في الباب السادس).

2 - الشروط الناتجة عن جدل المستوى الرمزي من العمران: أ- فلسفة الطبيعة التي تنفي الضرورة الميتافيزيقية شرطا للانتقال من السببية إلى الانتظام القانوني (نقد الغزالي لمابعد الطبيعة النظرية) ب- وفلسفة التاريخ التي تنفي الحرية الميتافيزيقية شرطا للانتقال من تحكمية السلوك الإنساني إلى انتظامه القانوني (نقد الغزالي لما بعد الطبيعة العملية أو لما بعد التاريخ الاعتزالي والباطني).

وبذلك يصبح بوسعنا أن نقرأ المقدمة قراءة تذهب من بدايتها (**الباب الأول: تقدم المقوم الطبيعي ممثلا برأس حربته أو الرزق على المقوم الرمزي**) إلى غايتها (**الباب السادس: تقدم المقوم الرمزي ممثلا برأس حربته أو الذوق على المقوم الطبيعي**) لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الطبيعي الخارجي

---

[27] وهذه من ثمرات الثورة القرآنية التي تعتبر الدين من الفطرة والخلق من الخلقة.

[28] ويلتقي المساران في غايتي فعلهما: فغاية فعل القوة الطبيعية هي الدولة أو السياسة (الباب الثالث) وغاية القوة الرمزية هي المدينة أو العمران الحضري (الباب الرابع) وقبل الغايتين نجد الواسطتين: فالباب الثاني هو واسطة قيام الدولة من منطلق ما توفره الطبيعة الخارجية من أسباب العيش والتنظيم الطبيعيين والداخلية أو العمران البدوي. والباب الخامس هو واسطة قيام المدينة من منطلق ما توفره الثقافة من أسباب العيش والتنظيم الصناعيين. ويكون البابان الأول والأخير بابي الحدين المتجادلين: حد تقدم المقوم الطبيعي على الرمزي وحد تقدم المقوم الرمزي على المقوم الطبيعي. وتلك هي بنية المقدمة: قاعدتها البابان الثالث (الدولة) والرابع (المدينة) وجناحاها الأول (المحدد الطبيعي) والثاني (عمران الرزق الطبيعي) قبل القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الطبيعي والسادس (المحدد الحضاري) والخامس (عمران الرزق الصناعي) بعد القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الحضاري. وتنغلق الدائرة فتكون ذروة الجناح اللاحق بالقاعدة بحريتها الذوقية في الآداب منفتحة على ذروة الجناح السابق على القاعدة بحربته الرزقية. ولقاء الرزق والذوق هو مبدأ مادة العمران الأول والأخير والسلطان على الرزق (السلطة الزمانية) وعلى الذوق (السلطة الروحية) هو مبدأ صورة العمران الأول والأخير.

والداخلي ثم قراءة تعود من الغاية إلى البداية لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الحضاري الخارجي والداخلي. ولا تكون قراءة ابن خلدون كاملة إلا بالجمع بين القراءتين المحددتين لأثر الفاعليتين اللتين تلتقيان في القلب أو في العمران الحضري ممثلا بالمدينة. فقبل المدينة وبعدها مباشرة يوجد العاملان الأساسيان من صورة العمران ومادته أعني أداتي فعل التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري الأكثر وقعا: **السياسة في الباب المتقدم على المدينة والاقتصاد في الباب المتأخر عنها**. ثم قبل المدينة وبعدها بصورة غير مباشرة توجد ذروة الفاعلية الطبيعية وذروة الفاعلية الحضارية أعني: **ثقافة العمران البدوي وتربيته قبلها وثقافة العمران الحضري وتربيته بعدها**. والمهم في هذين المسارين هو تبادل التأثير بين الفاعليتين الطبيعية من البداية إلى الغاية والحضارية من الغاية إلى البداية كما يمكن وصفه إجمالا على النحو التالي وهما عاملان ضمنيان في النظرية[29] :

1 – الشروط الناتجة عن أثر الفواعل الطبيعية في الفواعل الحضارية بتوسط العمل:

أ– الفاعلية الكيماوية والبايولوجية شرطا في تغيير العمران البشري ومن ثم التاريخ الإنساني ب– والفاعلية النفسية والخلقية شرطا في تغيير العمران البشري ومن ثم الظاهرات التاريخية.

2 – الشروط الناتجة عن اثر الفواعل الحضارية في الفواعل الطبيعية بتوسط العلم:

أ– نظرية التكنولوجيا أو تحويل الرياضيات إلى أداة فعل سالب أو موجب في الطبيعة ب– ونظرية الإيديولوجيا أو تحويل السيميولوجيا إلى أداة فعل سالب أو موجب في التاريخ.

لكن أصناف الشروط أربعتها ضمنيها وصريحيها يوحد بينها أصل واحد هو الشروط الأصل في ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية: **إنه التطابق التام بين موضوع فلسفة الدين (طبيعة العلاقة بين فاعلية مطلقة تنسب إلى الله وفاعلية نسبية تنسب إلى الإنسان كما يقصهما القرآن الكريم) وموضوع فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (نفس هذه العلاقة كما يقصها التاريخ): ومن ثم فالفرق الوحيد بين الفلسفتين هو منطلق النظر إلى العلاقة فنزولا من الله إلى الإنسان هي فلسفة دين وصعودا من الإنسان إلى الله هي فلسفة تاريخ**. لذلك كانت أحكام الشرع التي يفهم بها مجرى التاريخ في الدين الإسلامي كما أولها ابن خلدون وأحكام الوجود التاريخي التي يفهم بها التاريخ في نظرية عمل التاريخ الخلدونية أحكاما واحدة أو من نفس الطبيعة: **الشرع مطابق للوجود في النظرية السياسية أو استناد الحكم إلى القوة خاصة إذا صاحبتها الشرعية إذ لا يحكم إلا من غلب أيا كانت طبيعة الغلبة بحسب مجال الحكم إن ماديا فغلبة مادية وإن رمزيا فغلبة رمزية**[30] .

[29] وهو ما لا نجد له أثرا صريحا في الصياغة النظرية الخلدونية رغم أن افتراضه ضروري لفهم ما يقدمه من تفسيرات: فهو يتكلم مثلا عن تأثير الهواء والغذاء في الأخلاق ويتكلم عن تأثير التربية في المقومات العضوية والنفسية للإنسان دون ان يبين الوسائط التي تنقل ذينك الأثرين من العامل المؤثر إلى العامل المتأثر.

[30] كل من تصور مفهوم العصبية بإطلاق ودون وصف أمرا أساسيا عند ابن خلدون مجانب للصواب حسب رأينا. فالعصبية عند ابن خلدون شأنها شأن القوى الطبيعية ليست بمطلقها مبدأ للعمران بل هي كذلك بما تتصف به من شروط تجعلها مؤدية لهذا الدور. فهي في ذاتها ومن حيث هي قوة طبيعية مفضية للهرج. لكنها تصبح أصلا بمجرد أن يصحبها الشرط الذي يجعلها مبدأ قيام الوجه الأول من الصورة العمرانية أعني الدولة. وتكون العصبية مبدأ سياسيا إذا اعتمدت شرعية دينية أو عقلية أو جمعت بين الشرعيتين أعني ما يحول دونها والبقاء قوة طبيعية تفضي إلى الهرج. وهذا الشرط ليس أمرا يطرأ عليها من خارجها بل هي متضمنة له لمجرد كونها عصبية إنسانية هادفة. ومن ثم فينبغي اعتبار العصبية مبدأ الاجتماع على غاية لكونها شرط الشوكة التي هي أحد وجهي الدولة: الشوكة والقانون. وبعبارة أوضح ليست العصبية هي المبدأ الأساسي في الفكر الخلدوني بل العلاقة بينها

ومثلما أن فلسفة الدين القرآنية تتضمن فلسفة تاريخ مطابقة لفلسفة التاريخ الخلدونية فإن فلسفة التاريخ الخلدونية تتضمن فلسفة دين مطابقة لفلسفة الدين القرآنية: **كلتاهما تعتبر حصول الشأن الإنساني المتحقق في التاريخ الفعلي ممتنعا من دون صراع الإرادات ذاتي الانتظام ومن دون عناية من وراء هذا الصراع يجعله أداة لتحقيق غايات تسمو عليه وتنتسب إلى غيب الوجود عامة وغيب الوجود الإنساني خاصة**. ومن ثم فليس هو إلا ثمرة الدور (**الاستخلاف**) الذي توليه العناية المتعالية لجدل القوى المتحايزة والمتداخلة في مجال واحد يتقوم بجدلها الرمزي في الاجتهاد والتواصي بالحق وبجدلها المادي في الجهاد والتواصي بالصبر من أجل تعمير الكون ورعايته. ذلكما هما بعدا الاستخلاف: **التعمير والرعاية**. وفي التعمير والرعاية يكون التعدد والاختلاف بكل أصنافهما من شروط الفاعلية. لكن التعدد والاختلاف يمكن أن يكونا سببا للتناكر ومنع الماعون إذا تركا على الغارب وتلقاء النفس فإن الشرائع الطبيعية المنزلة مثلها مثل الفلسفات تسعى إلى جعلهما سببا للتعارف والتعاون.

لكن هذا المقوم (**التطابق بين الفلسفتين**) الجامع بين صنفي المقومات الصريح والضمني ورد بصورة غائمة وغير محللة في المقدمة لأنه ذُكر ذكرا خافتا يجعله شبه أمر عارض في حين أنه هو الأصل الذي يفسر كل الحلول الأخرى التي اختارها ابن خلدون في السياسة (**جدل العصبيات حول الجلال**) وفي التربية (**جدل العقول حول السؤال**) وفي الاقتصاد (**جدل الإرادات المادية حول المال**) وفي الثقافة (**جدل الإرادات الرمزية حول الجمال والخير**).

ثانيا: غاية الأشعرية أو ثورتا الغزالي النظرية والعملية

هل كان يمكن لهذه الثورة المعرفية في تصور علم التاريخ والثورة القيمية في عمله أن تحصلا في المحاولة الخلدونية لو لم يتقدم عليهما بلوغ النقد الموجه لما كان يقوم مقامهما مرحلة السؤال الجذري الموجه إلى أصولهما العميقة في الفكرين النظري (**عند الفلاسفة والمتكلمين**) والعملي (**عند الفقهاء والمتصوفة**)؟ لا شك أن ابن خلدون قد غير **نظرية عمل التاريخ** قبل أن يغير **نظرية علم التاريخ**. إنه قد حقق تغييرا جذريا في تصور عمل التاريخ فنجح في تغيير تصور علم التاريخ[31] . لكن التغيير في تصور عمل التاريخ المعد

وبين الشرعية سواء كانت دينية أو عقلية أو جامعة بينهما: وهي جامعة بينهما بالذات وخاصة قبل أن تفسد أي في لحظات التأسيس لأن الدولة عنده تبدأ أرستوقراطية وتنتهي استبدادية مرورا بالأليغارشية.

[31] أريد أن أنبه إلى أمر مهم يهمله الباحثون العجلون. فابن خلدون استعمل منهجه في التاريخ الجديد الذي يسعى إلى تأسيسه في مقدمة المقدمة. ومن ثم فهو بين لنا طبيعة هذا التاريخ: إنه نقد الخبر بقوانين علم العمران. ومن ثم فعلم التاريخ الذي يمكن أن نقول إن ابن خلدون قد أسسه ليس علما مختلفا عن علم العمران بل هو منهج نقد الخبر حول العمران بالاستناد إلى علم العمران: أي إن العمران يعلم بنيويا وبصورة ما بعد تاريخية ويعلم تكوينيا وبصورة تاريخية و كلا العلمين يعبر بالآخر دون دور كما حاولنا بيانه في بحث المفارقات الخلدونية. فيكون هذا العلم النقدي منهج الاستعلام على العمران الذي أصبح فاعل التاريخ من حيث هو عمل رغم كونه موضوع التاريخ من حيث هو علم وهو كذلك في الوجهين بأبعاده التي حددناها عندما حددنا العلوم التي يعتبر علم العمران علمها الناظم أو السيد. تاريخ العمران هو نقد الأخبار المتعلقة به أي نقد الأخبار المتعلقة بأبعاده الخمسة:

1 –علم الإنتاج المادي أو الرزق الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الاقتصاد لأن ابن خلدون لم يقبل بنظرية الاقتصاد المنزلي بالمعنى الفلسفي التقليدي..

2 – وعلم الإنتاج الرمزي الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الثقافة علوما وآدابا لأن ابن خلدون جمع بين الأمرين في الباب السادس من المقدمة.

3 – وعلم السلطة السياسية الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم السلطة الزمانية لأن ابن خلدون جعله يدور حول القوة المتصرفة في نظام إنتاج الرزق وتوزيعه وتبادله.

للتغيير في تصـور علمه ليس من ثمرات عمل ابن خلدون الفكري وحده حتى وإن عادت صـياغته إليه دون سـواه. إنما هو من ثمرات التغيير الذي حصل في الفكر النقدي الذي انطلق من نظرية علم (**المقابلة كشـف الشهادة وحجب الغيب**) ونظرية عمل (**المقابلة كسـب الفعل وخلقه**) تؤسسان لفلسفة التاريخ القرآنية كما صاغها الفهم الأشعري في جدله مع الاعتزال والفلسفة والفقه والتصوف. فيكون عمل ابن خلدون غاية مسار طويل واستثمارا للتغيير الذي حصل قبله في مجال الجدل الكلامي الفلسفي نظريا وعقديا وفي مجال الجدل الفقهي الصوفي عمليا وشرعيا. ويمكن أن نوجز ذلك على النحو التالي:

1 – المسـألة الأولى: في كيفية الخلاص من نظرية التحليل[32] الفلسفية والكلامية: ويتحقق ذلك بنقد ما بعد الطبيعة وخاصـة بتغيير مفهوم السببية والتحليل للتخلص من الآلية والضرورة الطبيعية والاقتصار على ما سيؤدي إلى القانونية العلمية في المجال الطبيعي.

بينا في غير موضع سخافة التهمة التي وجهت إلى الغزالي الذي يُحمل جرما يقول به أصحاب إيديولوجية العقلانية الميتافيزيقية فينسبون إليه قتل الفكر الفلسفي لكأن تجاوز الميتافيزيقا القديمة ليس ضربا جديـدا من التفلسـف الأرقى[33]. لكننا هنـا نثبت أن هذه التهمة هي التي حالـت بإيديولوجية العقلانية الميتافيزيقيـة دون مفكرينا وإدراك أهمية الثورة التي حصـلت فنكصـت بفكرهم إلى اسـتئناف الترميم الفلسـفي[34] الذي حصـل بعد ثورة الغزالي المجهولة. فمحاولة نقد النقد الرشـدية لإحياء المشـائية في تهافت التهافت أساسها عدم فهم هذه العبارة الوجيزة التي مرت مرور الكرام وكان الغزالي قد قالها ردا على اشتراط الفلاسفة أساسا للضرورة المنطقية في التحليل العلمي (**الحقيقة في النظرية**) للضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي (**الحقيقة في الوجود**).

فهو يقول داحضـا اعتراضـهم باسـتحالة العلم إذا كان ما يحصـل في الوجود خاضعا لجهة الممكن لا لجهة الضروري: **فرض الضرورة علته الظن أن الممكن الوجودي ليس قابلا للعلم ولما كان العلم ممكنا فالضرورة واجبة**. يتصور الفلاسفة نفي الضرورة مقتضيا صيرورة كل شيء ممكنا ومن ثم امتناع العلم. لكـن الغزالي يرد هذا الاعتراض بنظرية العادة[35] التي تجعل العلم ممكنا رغم نفي الضرورة الوجودية:"إن

---

4 وعلم السلطة الرمزية الذي يناظر ما نطلق عليه اسم علم السلطة الروحية أو علم إنتاج المعاني وتوزيعها وتبادلها.

5 والعلم الجامع بينها أربعتها أو العلم السـيد البديل من ما بعد الطبيعة: إنه علم ما بعد التاريخ أو علم العمران البشري والاجتماع الإنسـاني. وهو سيد بالذات من حيث هو علم الأمر العمراني من حيث هو عمراني وهو علم سيد بالإضافة إلى كل العلوم الإنسانية لأن ما يكتشفه من قوانين كلية تمثل القواعد العامة التي يستند إليها النقد التاريخي.

[32] المقصـود بالتحليل العلم الذي يعتبر وصـفا مطابقا للموضوع فيزعم علما موضـوعيا لقابلية الاحكام فيه إلى التجربة: لذلك كانت قاعدته الأساسية هي نظرية الحقيقة القائلة بالمطابقة بين ما في الذهن قولا وما في العين حقيقة.

[33] مقال النقد ومقال 100 سنة من الفلسفة.

[34] ترميم الفلسـفة كان ذا توجهين: ترميم المشـائية عند ابن رشـد وترميم الأفلاطونية عند السـهروردي. ونتج عن هذين الترميمين تطعيم الكلام بالأفلاطونية عند الرازي الذي صـار يقول بنظرية المثل وتطعيم التصـوف بالأرسـطية عند ابن عربي الذي صار يقول بالأعيان الثابتة في العدم وهي في الحقيقة عين نظرية المادة الأولى القوية على كل الموجودات والتي تشرئب إلى محاكاة العقل الذي يعقل نفسـه أو الفعل المطلق لتمر من القوة إلى الفعل بتوسط حركات الأفلاك.

[35] والمعلوم أن نظرية مجاري العادات بخلاف نظرية الضرورة لها مزية لم ينتبه إليها فلاسـفتنا الذين يتهمون نظرة الغزالي بالقصـور: القول بالضرورة لا يؤسس للعلم بل يؤسس للاستغناء عن التجربة إذ بمجرد الظن أن العلم الذي توصل إليه الفيلسوف بعقله متناسق ومطابق للظاهر من معطيات الوجود

ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها. لم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"[36].

هذا الفصل بين الضرورة المنطقية في التحليل العلمي و الضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي هي الثورة الأولى التي خلصت المعرفة الإنسانية في مجال الطبيعيات من الحائل الأساسي دون تطورها. فإذا كان ما تستند إليه المعرفة العلمية هو مجرى العادات باتت الضرورة التحليلية في العلم أداة لصوغ مجرى العادات وليست مطابقة مع ضرورة وجودية مزعومة: شبه حياد وجودي أو هو التزام وجودي للحقيقة العلمية التي تصبح محدودة بالتجربة من حيث الحصيلة دون أن تكون نابعة منها من حيث المنطلق الفرضي للنظريات العلمية. فيمتنع عندئذ زعمها علما مطلقا بل تبقى علما فرضيا محدودة نتائجه بما أيدته التجربة ومن ثم فهو قابل للدحض إذا توسعت التجارب فأثبتت خطأه. وتنتفي كل إمكانية للمعرفة الميتافيزيقية في الطبيعيات لأن المعرفة العلمية تصبح ذريعية وفي تطور دائم: عندما يتغير مجرى العادات الناتج عن التجربة أو ما في الأحداث من علاقات منتظمة تتغير النظريات المفسرة لها.

2 – المسألة الثانية: في كيفية التخلص من نظرية التأويل الفقهية والصوفية. ويشترط ذلك نقد ما بعد التاريخ أي تغيير مفهوم الحرية والتأويل للتخلص من الغائية والحرية الميتافيزيقية التي تزعم خلق الإنسان لأفعاله وتعويضها بما سيؤسس للقانونية العلمية في المجال الإنساني.

وإذا كانت الثورة الأولى في كتاب تهافت الفلاسفة تتعلق بتخليص العلم التحليلي في الطبيعيات من الحاجة إلى الضرورة الطبيعية المطلقة في موضوع العلم النظري (الطبيعيات)[37] فإن الثورة الثانية في كتاب فضائح الباطنية[38] تتعلق بتخليص العلم التأويلي في التاريخيات من الحاجة إلى الحرية الخلقية المطلقة[39] في موضوع العلم العملي (التاريخيات). فيبدو العملان متقابلي التوجه: أحدهما ينفي

الحسي أو حتى العلمي الحالي يصبح بوسعه أن يكتفي بذلك وأن يستنتج منه بالعقل وحده كل نتائجه المنطقية بمجرد احترام التناسق المنطقي. وهذا الاطمئنان الزائف للضرورة السببية هو الذي يخلصنا منه مفهوم مجاري العادات. فهو من جنس القول إن ما توصلت إليه في علمي هو ما تؤيده التجربة إلى حد الآن وعلي أن أعرضه دائما على التجربة لكي أوسع معرفتي بحسب مجاري العادات في المجرى الطبيعي الذي لا أدري عنه إلا ما علمته بالتجربة.

[36] الغزالي تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا ص. 231–230

[37] وذلك هو موضوع المقالة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة أعني المقالة التي يناقش فيها الغزالي نظرية السببية الفلسفية: انظر في ذلك كتابي حول مفهوم السببية عند الغزالي دار بوسلامة للنشر الطبعة الثانية تونس 1983 أو طبعته الثالثة بعنوان نقد الميتافزيقا الدار المتوسطية للنشر 2007.

[38] وفيه يناقش الغزالي نظرية التأويل التحكمي عند الباطنية تهكميا بيان أن كل تأويلاتهم تقبل الفهم بعكس ما ذهبوا إليه ثم بصورة جدية عندما بين أن التأويل التحكمي يفترض أن دال الكلام عديم القواعد ومدلوله عديم القوانين. فلا يكون الكلام خاضعا لمعايير علوم اللغة ولا يكون المقول فيه خاضعا لمعايير مجاله. وفي الجملة فإن أصل كل الدعاوى الباطنية هو نفي كفاية العقل وزعم الحاجة إلى الإمام المعصوم وأصل هذا الأصل هو نفي أن تكون الظاهرات الخلقية التي يتعلق بها التشريع خاضعة لمجرى العادات التي يكفي العقل لمعرفتها ما يغني البشر عن الإمام المعصوم. وحتى اعتراض الرازي على حجة الغزالي فإنه داحض: فافتراض الواسطة النبوية هدفها حل معضلة الاتصال بالغيب فإذا لم تحلها فلن تحلها وساطة الإمام بيننا وبينه. خطاب النبي هو بمقتضى الفرض لحل معضلة الغيب فلا يكون فيه شيء من الغيب و إلا تسلسل الأمر. لذلك فالرسالة غنية وساطة الولي أو الإمام. فإذا كنا بحاجة إلى إمام لفهم خطاب النبي بات من الواجب أن نحتاج إلى وسيط بيننا وبين الإمام إلى غير نهاية.

[39] قد لا يدرك القارئ علاقة فضائح الباطنية بهذه الإشكالية للظن أن الباطنية ممكنة من غير نظرية الحرية المطلقة في عالم التاريخ التي يستند إليها

الضـــرورة فيلدو وكأنه يثبت الحرية والثاني ينفي الحرية فيلدو وكأنه يثبت الضرورة. لكن النفيين يلتقيان في حد أوسـط بين الضرورة والحرية المطلقتين هو مفهوم مجرى العادات أو انتظام السـلوك الطبيعي أو الخلقي فيؤولان إلى نظام مختلف في المجالين حيث يلتقيان في الشكل الأول من القانونية أعني مجرى العادات المنطبق على جميع الظاهرات سواء كانت طبيعية (**حدا من ميتافيزيقا الضرورة**) أو إنسانية (**حدا من ميتاتاريخ الحرية**). الحرية المطلقة وهم ميتاتاريخي ينسب إلى الإنسان فاعلية خلاقة مثلها مثل الضرورة المطلقة التي هي وهم ميتافيزيقي ينسب إلى الطبيعة فاعلية خلاقة.

نفي سببية الضرورة في عمل الطبيعة ألغى اعتماد العلم الطبيعي على الضرورة واكتفى بمجرى العادات. ونفي سببية الحرية في عمل الإنسان ألغى اعتماد العمل الإنساني على الحرية وأرجعه إلى مجرى العادات كذلك: **عمل الإنســان يخضــع لانتظام وقوانين من جنس مجرى العادات الطبيعية**. وهكذا تم تجاوز العائقين الأساسيين اللذين ينفيان كل إمكانية لجعل التاريخ يصبح علما:

فزعــم الآليــة والضرورة في علوم الطبيعة ليــس ضروريا للتحليل الذي يكتفــي بالضرورة المنطقية بين القضايا الواصفة لمجرى العادات الطبيعية.

وزعم الغائية والحرية في علوم الإنسان ليس ضروريا للتأويل الذي يكتفي بالوجاهة المعنوية بين القضايا الواصفة لمجرى العادات التاريخية.

وبين أن التحرر من الزعم الأول يمكن العقل الإنساني من جعل العلم الطبيعي مبنيا على نماذج حرة تسـتمد فاعليتها من نجاعتها التفسـيرية لمجرى العادات وليس من مطابقتها المزعومة لحقائق الأشياء وأن التحرر من الزعم الثاني يمكن من اعتبار الظاهرات التاريخية ذات قوانين من جنس قوانين الظاهرات الطبيعية التي تخضع لنفس النموذج المعرفي حتى وإن كانت تأويلية لا تحليلية[40].

وإذا تم رفع الفاصل بين العالمين الطبيعي والتاريخي تحريرا للأول من الضرورة المطلقة والثاني مـن الحرية المطلقة والاستعاضـة عنهما بمجرى العادات حدا وسـطا يفيد معنى الانتظـام القانوني باتت نظرية العلم واحدة في كل علم موضـوعه ذو وجود خارج الأذهان أي في الأعيان سـواء كان طبيعيا أو تاريخيا. والفاصل الوحيد في نظرية المعرفة بعد ذلك يصبح مقصورا على المقابلة بين العلوم الصورية

التأويل التحكمي استناد التحليل الفلسفي إلى الضرورة المطلقة في عالم الطبيعة. فلنشرح الأمر ليزداد وضوحا: التأويل التحكمي لا يكون ممكنا إذا كان الوجود ذا انتظام يدركه العقل فيغني عن العلم اللدني الذي يلجأ إليه الإمام المعصوم لمعرفة ما لا يدركه عقل. فإذا أرجعنا الانتظام ونفينا الحرية المطلقة بات العالم الخلقي منتظما مثله مثل العالم الطبيعي وبات علمه بالعقل ممكنا فلم يبق للتحكم التأويلي مجال. ويوجد وراء الموقفين الفلسـفي في الطبيعة والباطـني في الشريعـة موقفان أكثر تطرفا وكلاهما لا يذهب إليه الغزالي. فعندما ينفي الضـرورة الطبيعية فإنه لا يذهب إلى زعمها حرة وعندما ينفي الحرية الإنسـانية فإنه لا يذهب إلى زعمه مجبرا بل هو يضـع وراء الفعلين فاعل لا يوصف لا بالضرورة ولا بالحرية بل يوصف بالفعل القصدي المنتظم أو الحكيم وهو الله ثم ينسب الفعلين الطبيعي والخلقي إلى كائنات منتظم سلوكها بحسـب مجاري العادات دون أن نعلم ما هي عليه في ذاتها بالقياس إلى مبدأ الحرية ومبدأ الضرورة. كل ما نعلمه هو أننا لا نعلم إلا ما كان ذا انتظام وذلك ينطبق على كل الظاهرات خلقية كانت أو طبيعية وهو انتظام يكفي فيه القول بمجاري العادات التي تجعل العلم التحليلي والتأويلي ممكنين.

40 وينبغي تجاوز إشـكالية التميز الحديثة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة من منظور جديد: بناء علوم الإنسـان على الوضـعية الطبيعية كان ضروريا في العصور الحديثة والتميز بينهما بعد ذلك أصبح ضروريا كذلك. لكن بيان خطأ النظرية الوضعية قرب العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية مثلما قربها فرضـه عليها من العلوم الطبيعية وأصبح النوعان خاضعين لنفس المنوال: الصورة تحليلية في الحالتين من حيث علم نحو القضايا النظرية **Syntax** لكن مضمونها من حيث علم دلالة الحدود وعلاقاتها في المجال المدروس تأويلي بالضرورة.

التي ليست بذات موضوع عيني والعلوم المادية التي لها موضوع عيني. فالعلوم الصورية هي العلوم التي يكون موضوعها من وضع العقل فتكون كلها ذهنية مادة وصورة. والعلوم المادية هي العلوم التي يكون موضوعها معطى حتى وإن كان مجعولا من حيث صياغته بعبارة العلم. فتكون ذهنية الصورة وخارجية الموضوع. وإذا وصفنا النوع الأول من العلوم بكونه أكسيوميا وجب أن نصف النوع الثاني بكونه تجريبيا. وكلاهما غير مستغن عن الآخر.

ذلك أن العلوم الأكسيومية نوعان إذ هي علوم غنية عن التجربة بطرح الموضوع من الاعتبار إما بإطلاق أو بإضافة. فأما حالة الاستغناء عن تعيين الموضوع بإطلاق فهي المنطق لأنها تستغني عن المضمون وتكتفي بالعلاقات الشكلية للدوال الخالية من كل مضمون طلبا لشروط الدلالة الصورية الخالصة. وأما حالة الاستغناء بإضافة فهي الرياضيات التي لها موضوع فرضي. إنها تستبدل الموضوع المعين في الوجود الفعلي حتى وإن كان تعيينه في الوجود التصوري مستندا إلى تحديدات فرضية تستبدله ببنى المشار إليه في الخارج عامة ومن ثم فهي تتعلق بشروط قيام الموضوع عامة بنى مادته من حيث هو موضوع فرضي شأنها شأن النظرية المنطقية التي تتكفل بوصف مقومات الصورة المنطقية للقول العلمي. والرياضيات إذن تعالج بنى الموضوع المادية بصرف النظر عن طبيعته القائمة في تلك البنى المادية: وقد حصر ديكارت هذه البنى في بنى القيس والترتيب متجاوزا القدامى الذين حصروها في نوعي الكم ويمكن أن نتجاوز ديكارت بتحرير عناصر الموضوع المقيس والمرتب من شرط الوجود الفعلي لكونها أبدوعات فرضية بإطلاق يضعها العقل وكأنها ألعاب فكرية لذلك نعتبرها من جنس الأباديع الأدبية حيث تكون الشخوص والأحداث في القصة الأدبية في نسبتها إلى التاريخ من جنس الكائنات والعلاقات الرياضية في نسبتها إلى الطبيعة. وعندئذ تنقلب العلاقة فيصبح الموضوع تاليا عن الصياغة التي لا تكتفي بوضع صورة العلم بل وكذلك مادته. وهذا هو النوع الثاني من العلم الاكسيومي.

كما أن العلوم التجريبية نوعان إذ هي علوم البنى المستقرآة من أعيان الموضوع وتلك هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة التجريبية ثم البنى الفرضية حول الموضوع التي يستنتج منها توالي تعرض على ما يمكن تخيله من تجارب للتحقق منها إيجابا أو سلبا فتصبح بنى المادة التجريبية تالية عن بنى الصورة الصوغية[41].

وتتحد هذه الأصناف الأربعة في أصل كل العلوم: وحدة توجهي الإدراك وتلازمهما فهو إدراك موضوع وإدراك إدراك يكون من حيث هو إدراك غفل على هذا النحو من الترتيب وينعكس في حالة الإدراك العلمي حيث يتقدم إدراك الإدراك على إدراك الموضوع أي إن المعرفة العلمية معرفة بذاتها قبل أن تكون معرفة بموضوعها فإذا كانت الموضوع من وضع العالم كان ضمن إرادته فكان النوعان الأولان وذلك هو جوهر التنظير المجرد حيث يصبح العلم إبداعا خالصا. أما إذا لم يكن الموضوع من وضعه فإنه يكون خارج إرادة

41 وأغلب العلوم التجريبية تعمل بهذه الطريقة: فهي تعتمد على الشرطية المتصلة إيجابا بحيث يبقى المقدم مقبولا ما لم يكذبه التالي ويكذب بمجرد تكذيب التالي فتكون النظرية من حيث هي فرضية اتخذت مقدما مقبولة في العلاقة الشرطية بينها وبينها ما يختبر من تواليها ما لم يكذبها التالي الذي اخترناه للاختبار التجريبي.

فيكون النوعان الثانيان وذلك هو جوهر التنظير المطبق حيث يصبح العلم اتباعا خالصا. لكن الإبداع لا يتم من غير الاتباع و من ثم فهو تحرر من الذات متدرج. وأعلى أجناسه الإبداع الأدبي وأدناها الإبداع العلمي لأن الأول إبداع أكسيومي للأحداث الخلقية التي هي أكثر تعقيدا من الأحداث الطبيعية أعني مبدعات الثاني. والاتباع لا يتم من غير إبداع ومن ثم فهو تحرر من الموضوع متدرج. وأعلى أجناسه العلوم الإنسانية وأدناها العلوم الطبيعية لنفس التعليل فضلا عن العلاقة بين قسمي النوعين بالتناظر: **الإبداع الأدبي مع الإتباع في العلوم الإنسانية والإبداع العلمي مع الاتباع في العلوم الطبيعية.**

لكن تركيز ابن خلدون على العناصر التي أهملها الفلاسفة والمتكلمون في نظرية عمل التاريخ وعلمه غلط مؤولي نظرياته من المفكرين المحدثين. فظن بعضهم العصبية مفهوم المقدمة الرئيسي مثلا وظن بعضهم الآخر أن ابن خلدون مادي النزعة. و كلا الظنين ناتج عن هذا التركيز الخلدوني المفهوم من منظوره المحكوم بمعطيات لحظة التأسيس وغير المفهوم عند من يقرأ المقدمة متحررا من خصائص رد الفعل الخصامي الغالب عادة على مراحل التأسيس. لا شك أن العصبية مثلا أمر مهم لأنها أهم مقوم من أهم مقوم في العمران: **فهي أهم مقومات الدولة التي هي أهم مقومات صورة العمران.**

لكن التركيز عليها دون مقوم الدولة الثاني والتركيز على الدولة دون مقوم الصورة الثاني علته أن هذين المقومين كانا وخاصة عند الفلاسفة خارج النقاش لأن دور العصبية يهمل بالإطلاق ودور الدولة ينفرد بكل شيء. لكن التحليل الدقيق لنظريات ابن خلدون يبين أن العصبية بمفردها مفضية للهرج وأنها بحاجة إلى الشرعية التي هي أربعة أنواع مثلها مثل العصبية المتضايفة معها بإطلاق. فالعصبية التي تستند إليها الأسر الحاكمة نوعان وهي عصبية النسب وعصبية الاصطناع. و كلتاهما تبدوان مستتبعتين للشرعية وغالبتين عليها لكنهما في الحقيقة تابعتان لها إذ هما من دونهما سرعان ما تنقلبان إلى الهرج: **عصبية النسب تحتاج إلى المساواة في المنزلة والكرامة وذلك هو سر عصبية النسب المؤسسة للأسرة الحاكمة وعصبية الولاء تحتاج إلى المساواة في المصلحة والمنفعة وذلك هو سر عصبية الاصطناع المستعاض بها عن عصبية النسب عند استفراد الملك بالحكم واستبعاد عصبية النسب.** لذلك كانت الأولى تفسد بمجرد أن يشمخ الحاكم ويتعالى على مشاركيه في النسب ممن أسس معه الدولة فيستعاض عنها بالعصبية الثانية التي لا تعتمد المساواة في المنزلة والكرامة بل المساواة في البديلين منهما أعني المصلحة والمنفعة. ودور العصبيتين متعاكس النسبة: **فمع صعود العصبية المصطنعة بالمال والنفوذ بدل المنزلة والكرامة تنزل عصبية النسب التي لها الشرعية المقابلة.**

غير أن ذلك كله يتعلق بالأسر الحاكمة ولا يتعلق بالدولة من حيث هي دولة لكونها متعالية على الأسر وخاصة عندما تتوفر لها العصبية ذات الشرعية الأسمى كما هو حال دولة الخلافة مثلا والتي نشير إليها حيننا هذا. فالعصبية التي تتقوم بها الدول بهذا المعنى لا ينطبق عليها قانون أعمار الأسر بالمعنى السابق في عصبية النسب وعصبية الاصطناع. فهذا القانون يخص الأسر الحاكمة لا الدول التي تتجاوز أعمار مؤسساتها أعمار الأسر: **لذلك وقع التمييز بين السلطة والخلافة كما نميز اليوم بين الحكومة والدولة.** وهذه العصبية الأسمى هي بدورها عصبية مضاعفة والشرعية التي تؤسسها مضاعفة كذلك. فهي **"عقدية الثية"** و**"عقدية حضارية"**: ومن جنس الأولى الخلافات الإسلامية الأربعة (الأموية والعباسية

والفاطمية والعثمانية). فهي عقدية إثنية وتدوم أكثر من الأسر التي من النوع الأول لأن الأسر فيها تصبح رموزا عقدية وليست فقط سلطانا دنيويا وتلك هي العلة في سعي الأسر الحاكمة إلى أن تصبح خلافة وغاية هذا الجنس تعدد الخلافات في نفس الجنس الإثني. فعندما يتحدث ابن خلدون عن انتهاء دولة العرب أو مضر وصعود دولة البربر في المغرب ودولة العجم في المشرق فهو يعني الخلافات العربية الثلاث **(الأموية والعباسية والفاطمية)**. لكن العصبية الأسمى من عصبية الأسر الحاكمة لها حد أقصى أوسع من هذا الحد الأدنى: **إنه العصبية العقدية الحضارية**. فأفول دولة العرب التي يشير إليها ابن خلدون وصعود دولة البربر مغربا ودولة العجم مشرقا لا يعني أفول دولة الإسلام.

وحتى نفهم هذه الأبعاد الأربعة ينبغي أن نربطها بمعاني التاريخ الأربعة عند ابن خلدون. فالتاريخ قصير وطويل ولكل منهما معنيان. فالقصير معنياه يخصان حضارة بعينها أو يعمان العالم فيكون عندئذ تاريخا صورته عصبية حاكمة في إحدى مناطق العالم أو تاريخا صورته صراع عصبيات حاكمة متجاورة في العالم. والتاريخ الطويل يكون في مستواه الأدنى تاريخ الدولة العقدية الاثنية **(دولة العرب ودولة العجم ودولة البربر مثلا)** وفي حده الأقصى تاريخا عقديا حضاريا متعاليا على الإثنيات **(تاريخ المسلمين ومن عاصرهم من الأمم فضلا عمن تقدم عليهم)**. وليس في ذلك أدنى تجوز: **فمؤسسات الدولة الرئيسية هي هي مهما تغيرت الخلافات في الإسلام وأهمها الشريعة**. ويمكن أن نقول إن دولة الإسلام بهذا المعنى لم تأفل إلا بأفول الشريعة التي استعيض عنها بالقانون الوضعي. وليس من الصدف أن كان المطلب الرئيسي لحركات الصحوة هو العودة إلى الشريعة بديلا من القانون الوضعي.

لكن كل هذه المعاني تغيب عن بال الباحثين في نظريات ابن خلدون لاقتصار نظرهم على الوجه الجدالي من فكره في ردوده على الفلاسفة الذين ينكرون عامل القوة أو الشوكة في العمران. وفي الجملة فإن العصبية من حيث هي القوة الناتجة عن التلاحم هي عنصر القوة في السياسي عامة وهي لا تتحدد إلا بما يمثل سر التلاحم أو مبدأه. فهو: مبدأ المساواة في المنزلة والكرامة في حالة عصبية النسب وهو الحظوة والمال في حالة عصبية الاصطناع وكلاهما يحددان العصبية من حيث هي مبدأ الحكم أسرة كان أصحابه أو حزبا وليس مبدأ الدولة. وأما مبدأ الشرعية في الدولة بالمعنى الحقيقي للكلمة فهو التلاحم العقدي الاثني بداية والتلاحم العقدي الحضاري غاية.

وفي الحقيقة فإن هذه المبادئ الأربعة التي تجعل العصبية تعصب متعاوضة ومتجانسة: فالنسب يكون في الأصل دمويا ثم يصبح ماليا ثم يصبح اثنيا ثم يصبح حضاريا ثم ينعكس الأمر حتى يحصل ما يشبه التماثل الإثني في الحضارات التي طال بها التاريخ بفضل التزاوج الداخلي والتقارب في الخصائص النفسية الاجتماعية كما هي الحال في بعض الدول ذات الحضارة الطويلة كالمصريين والصينيين والهنود. وكل هذه العصبيات تتحدد بالتقابل كالحروف في اللغة. فداخل نفس المجتمع يتمايز الناس بالنسب والثروة والعقيدة والاثنية وبين المجتمعات المختلفة كذلك. فبالمقابل مع المسيحي يعرف الفرد المسلم نفسه بكونه غيره من حيث هو مسلم وفي مدينته يعرف الإنسان نفسه قبالة من هو أسرة أخرى بأسرته وقبالة من هو طبقة أخرى بطبقته إلخ. والعصبية تبرز بنفس منطق التعريف الذاتي: ففي نفس المجتمع

يمكن للمرء أن يعرف نفسه بمدينته بالمقابل مع مدينة أخرى من بلده كما يحصل في سلوك مشجعي فرق الكرة وخارج البلد يمكن للمرء أن يكون أقرب إلى أبناء بلده منه إلى أبناء البلد المجاور كما يحصل في التعصبات خلال خصول شجار. وهذا في السلوك اللاواعي خاصة. أما في السلوك الواعي فالمحدد هو حسابات المصالح والمنافع.

أما بالنسبة إلى الظن بأن ابن خلدون مادي النزعة فإن تفسير هذا الوهم من جنس تفسير ذاك الوهم. فالتركيز الخلدوني على البعد الاقتصادي ليس مرده إلا لأن الفلاسفة والمتكلمين يهملون في نظرية الدولة هذا الأمر ويتصورون البعد السياسي كافيا إلخ... لكن الاقتصاد عند ابن خلدون من جنس العصبية. فمثلما أن العصبية مبدؤها ليس فيها بل في نوع الشرعية التي تستمد منها قيامها فكذلك الاقتصاد ليس مبدؤه منه بل هو يستمده من الثقافة التي يدين لها بقيامه. وهذه الثقافة مناسبة للشرعيات التي أشرنا إليها: ثقافة المنزلة الواحدة في عصبية النسب وثقافة منزلة التوابع في عصبية الاصطناع وثقافة الجمع بين الثقافتين السابقتين. فأسرة الخلافة لها ثقافة المنزلة الواحدة وحكم الشرع **(رئاسة الأشراف وهي بالأساس خلقية لأنها تستند إلى الترئيس الذي هو طوعي من قبل المؤمنين)** والسلطنة لها ثقافة التوابع وحكم الأمر الواقع والقوة **(سيادة الأعناف وهي بالأساس مادية لأنها تستند إلى إكراه المسودين)**.

وقد دعا ابن خلدون من منطلق الشريعة ومن منطلق العقل إلى ضرورة بناء الدولة على مبدأ الشرعية الأقوى المحقق لعامل العصبية الأمتن في تحقيق التآخي بين البشر دعا إلى تعميم المساواة في المنازل والكرامة كما يحددها حكم الشرع فكان قائلا بالاقتصاد التحرري الذي يحول دون السلاطين والاغتصاب واعتبر الخطط الخلافية ذات ضمانة دينية وخلقية لشروط العدل في العمران وهو يعتبر العدل مبدأ كل اقتصاد مزدهر لأنه يقوي الأمل ومن ثم القدرة على الإنتاج والإبداع: **الاقتصاد في نسبته إلى الثقافة بهذا المعنى يناظر العصبية في نسبتها إلى الشرعية.**

خاتمة

لعل كلامنا على شروط الثورة الخلدونية سيستفز المتكلمين باسم الاعتزال والرشدية استفزازا علته أنهم يرفضــون الذهاب بأفكارهم إلى غايتها. فلست أدري كيف يمكن أن يتكلم المعتزلي الحديث على الحرية الخالقة عند الإنسان بمعناها عند المعتزلي القديم ثم يزعم ما يسعى إليه الفكر الحديث من جعل الظاهرات الإنســانية قابلة للعلم بمعناه الحديث؟ ولســت أعلم كيف يمكن أن يتكلم الرشـدي الحديث على الضرورة والمعرفة الميتافيزيقية في الطبيعة بمعناها عند الرشـدي القديم ثم يزعم ما يسـعى إليه الفكر الحديث من جعل الظاهرات الطبيعية قابلة للعلم بعناه الحديث أعني العلم الذي يتضـمن الكثير من الريبية والتأويل؟

لذلك فقد وجدنا في ما يبدو موقفا متناقضا في الفكر الأشعري الذي ينفي التصور الاعتزالي لأفعال العباد والتصـور الفلسـفي لأفعال الطبيعة مفهوما متوسطا بين الحرية الإنسانية والضرورة الطبيعية وكلاهمـا يجعل العلـم بمعنى الانتظام القانوني أمـرا ممكنا. واعتبرنا ذلك الخيط الواصـل بين فكر ابن خلدون والغزالي محققين بذلك غرضين مهمين في كل فكر يسلم بأنه ليس وليد الصدف العمياء بل هو ثمرة جهد حضارة متواصل:

الأمر الأول هدفه وصـل ابن خلدون بالرحم الولود لحضارته التي كانت على مخاض به وهو اعتبار الجدل النظري الذي حدث في الكلام أولا وفي الفلسـفة ثانيا وبين الكلام والفلسفة ثالثا والجدل العملـي الـذي حدث في الفقه أولا وفي التصـوف ثانيا وبين الفقة والتصـوف ثالثا والجدل بين الجدلين النظري والعملي بأبعادهما التي وصفنا في علاقته بما يجري في العمران العربي الإسلامي هو الذي يفسر ثورة ابن خلدون المعرفية والقمية وليس محرد الصدف. فحاولنا مجتهدين آملين أن نكون قد وفقنا إلى الصواب.

الأمـر الثاني هدفه وصـل ابن خلدون بمن ولاه في حضـارته ولم نهتم كثـيرا بالمقارنات مع

الحضارة الغربية المقارنات التي اعتقد أننا صرنا في غنى عنها بعد أن صار الغرب جزءا من مقومات وعينا وحضارتنا فلم يعد أمرا يمكن لمن حاز على الثقافة الحديثة أن يعيشه عيش الفصام وكأنه منتسب إلى حضارتين متجاورتين بل إن الثقافة العربية الإسلامية اليوم يمكن أن تعتبر حضارة كونية ليس الغرب منها إلا أحد العناصر وليس هو أهمها ولا أكبرها. وهذا الوصل مضاعف: **فهو وصل من جهة العودة إليه من منطلق همومنا في لحظتنا التاريخية العملية وهو وصل من جهة هموم لحظتنا الفلسفية النظرية.** وآمل كذلك أن يكون **الله قد وفقني إلى الصواب في الوجهين.**

ولعل أبواب المحاولة اللاحقة تبين أن هذين الأمرين ولا شيء سواهما هما دليل المحاولة وهدفها الرئيس: **فقد تعب الفكر العربي مما زج فيه من عودة إلى علم الكلام.** ولما كنت أرى أن علة العودة إلى علم الكلام هي عدم الحسم معه فإني اعتبر هذه المحاولة هدفها الأول والأخير هو الحسم مع علم الكلام الذي هو الطابع الأساسي للفنون الاربعة التي ذكرت: **الكلام بالمعنى الفني والفلسفة والفقه والتصوف.** فجميعها كلام لانها تقتصر على جدل النصوص ولا تخرج منها لجدل موضوعاتها ولجدلها مع موضوعاتها. وذلك ما فعل ابن خلدون استجابة لدعوة القرآن الكريم الذي يطلب النظر في الظاهرات وينهى عن الجدل الكلامي البديل من اعتبار العالم الطبيعي والعالم التاريخي معين الآيات التي لا تكون دالة إلى بعد العلم بها ومن ثم بعد تجاوز دلالاتها الساذجة التي يقتصر عليها الكلام بالمعنى الشامل لهذه الفنون.

القسم الثاني

الباب الثالث

الفكر الاجتهادي

مفهومه وعقباته تصورا وتاريخا

تمهيد:

حددنا شروط الثورة الخلدونية وبينا أنها ثمرة الجدل الخصب الذي دار في كلا الفنين النظريين (**الفلسفة والكلام**) وبينهما ثم في كلا الفنين العلميين (**الفقه والتصوف**) وبينهما من حيث صلة هذه الفنون جميعا بجدل مطالب الحياة العملية والنظرية من العمران والعالم اللذين كانا مادة لفكر أصحابها جدلها مع النصوص المرجعية التي كانت معين فكرهم ومناسباته: **التراث الديني وأهمه القرآن والسنة والتراث الفلسفي وأهمه الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية**[1] . لكنا سكتنا عن طبيعة الثمرة التي جعلت الفكر الخلدوني يصبح ممكنا. وهذه الثمرة تقبل التحديد بعبارة واحدة إنها ما يمكن أن نطلق عليه اسم **الفكر الاجتهادي** البديل من **الفكر الميتافيزيقي** ثمرة للثورة النقدية التي حصلت في هذا الجدل الساعي إلى التحرر من موقف "**هذا ما وجدنا عليه آباءنا**" الذي يذمه القرآن الكريم ويعتبره علة التحريف والجاهلية. لذلك فهذا السعي إلي التحرر ليس هو في حقيقته إلا ترجمة لأسلوب القرآن الكريم في علاج الشأن الإنساني الدنيوي والاخروي.

فكيف يمكن أن نفهم ذلك؟ ليس استعمال قدرات الفكر الإنساني لعلاج موضوعاته تعريفا كافيا جمعا ومنعا **للفكر الاجتهادي** مهما بذل صاحبه من جهد واجتهاد. ذلك ان كل فكر من حيث هو فكر لا بد فيه من الجهد العقلي والاجتهاد في استعمال الطرق التي بلغ إليها نضوجه لعلاج القضايا التي يثيرها سؤاله أيا كانت درجة عمقه. فنسبة "**الإجتهادي**" غير صفة "**المجتهد**". إنها تفيد تمييزا مضمرا ما ينفيه من خصائص الفكر أهم بكثير مما يثبته له. فما يتميز به الفكر الاجتهادي عن الفكر المجتهد المقصور قصد وصفه بالاجتهاد على بذل الجهد في طلب الحقيقة هو بيان طبيعة هذا الطلب بيانا يجعله ضربا من

---

[1] فك التشاجن بين العناصر التي تحدد هذه المعادلة المعقدة لفهمها كان أحد أغراض الباب الأول من رسالتنا حول شروط تكون الفكر العربي الإسلامي فليرجع القارئ إليها إذا أراد البحث في النشأة الجديدة للفكر الإنساني من خلال الموقف النقدي من الفكر اليوناني والفكر الديني المتقدم على نزول القرآن الكريم والتعامل العربي الإسلامي مع مقتضيات الحياة العمرانية في جدلها مع النصين المرجعيين القرآن والسنة تعاملا يجعل علمهما مصدرا لأدوات العلاج النظري والعملي وفي نفس الوقت أمرا مطلوبا لذاته بما فيه من غرض التعبد.

المعرفة يدرك حدوده فيتحرر من أوهام العلم المطلق.

دعوانا في هذه المحاولة هي بيان أن النسبة إلى الاجتهاد تعريف سلبي بالقياس إلى ما تقدم على الإسلام إذ هو ينفي المزاعم الميتافيزيقية للمعرفة البشرية. وهي بيان أنها تعريف إيجابي بالقياس إلى ما سيصبح ممكنا في التاريخ البشري من طريان القرآن إلى قيام الساعة لأن الفكر الاجتهادي يضع نظرية جديدة في السلطة النظرية والسلطة العملية هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم مبدئي الثورة القرآنية المضاعفين. فهذه الثورة هي سلبا عين ختم الوحي المصحوب بنفي السلطة الروحية والزمانية المعصومتين. وهي إيجابا قد استبدلت الوحي المتصل (**الذي أنهاه الختم**) والسلطة الروحية النائبة عنه (**السلطة الدينية التي ألغيت**) بمؤسستين لم يحققهما المسلمون بسبب تقديمهم تقليد الموجود وجبنهم أمام إبداع المنشود: **مؤسسة التواصي بالحق في النظر ومؤسسة التواصي بالصبر في العمل شرطين لاستثناء الإنسان من الخسر**[2]. **فهما شرطا الإيمان السوي والعمل الصالح**[3].

ولما كنا لا نكتفي في المحاولة بالبحث في مفهوم الفكر الاجتهادي ومقتضياته شروطا ومترتبات عليه بل نريد تحليل معيقاته لنفحص بعض الحلول التي يقتضيها التصور أو يظهرها التاريخ فإننا سنخصص فصلا مضاعفا لكلا المطلبين:

1 – أول الفصلين يعالج تكوينية الفكر الاجتهادي في الحضارة العربية الإسلامية كما حددها التاريخ وكما يقتضي مفهومها أن تكون عليه.

2 – وثانيهما يعالج تكوينية العقبات التي تعترض الفكر الاجتهادي كما حددها التاريخ وكما تنتج عن المفهوم مع التطابق البين بين التحديدين.

---

[2] بحيث يمكننا القول إن كل خصائص الفكر الاجتهادي قد حددتها سورة العصر فجعلته حائزا على شروط الاستثناء من الخسر على المستويين الفردي (**الإيمان والعمل الصالح من دون مشاركة في الصيغة**) والجمعي (**التواصي بالحق والتواصي بالصبر وكلاهما على صيغة المشاركة**).

[3] ولولا ذلك لما استنبطت الآية 256 من البقرة حرية العقد من تبين الرشد من الغي. فتبين الرشد من الغي لا يكون إلا بالتواصي بالحق أو بطلب الحقيقة الذي معياره الجدل بين طالبيه والمتواصين بالنصيحة المتبادلة في السعي إليها.

الفصل الأول: مفهوم الفكر الاجتهادي

المسألة الأولى: كيف تحدد المفهوم تصوريا؟

ما المقصـود بالفكر الاجتهادي وما الفرق بينه وبين الفكر المجتهد ؟ نقترح تعريفين مستنبطين من التصـور قبل التاريخ أحدهما سـلبي يعرفه بخصـائص الفكر غير الاجتهادي والثاني إيجابي يحاول الوصول مباشرة إلى خصائص هذا الفكر بذاته دون قيسه بغيره.

التعريف التصوري السلبي:

يمكـن تعريف الفكر الاجتهادي سـلبا بمقابلته مع ما هو بديل منه ناقص قبل تأسيسـه القرآني أعني بفكر **السلط الوسيطة** التي تزعم العلم المطلق والتوسط بين الإنسان وربه. ونظرية العلم المطلق تشمل المعرفتين العقلية والنقلية. فكلتاهما يمكن أن تصاب بهذا التشويه. فالكنيسة الصريحة في الأديان القائلة بالسـلطة الروحية مبدئيا والبديلان منها عندنا (**تسـليم الجميع بنفي الإسـلام للسلطة الروحية الوسيطة**) أعني سلطة القطب الصوفي النقلي وسلطة مؤسس المذهب الفقهي في الفكر الديني لهما ما يناظرهما في الفكر الفلسفي رغم العقلانية المزعومة أعني مؤسسات وصية من نفس الجنس. ففي الفكر الفلسفي نجد القول بما يشبه الكنيسة الصريحة (**من جنس مدرسة فيثاغورس أو من جنس مجلس الليل الأفلاطوني أو الهيئات السرية التي تسـير العالم من وراء حجاب وخاصـة بعد أن تحددت هذه الهيئات في شكل مجال للشركات العابرة وللبنوك ومؤسسـات الإعلام الدولية**). وفيه نجد كذلك البديلين اللذين هما كنيسـتين متنكرتين هما سلطة القطب الصوفي العقلي وسلطة مؤسس المدرسة سواء كان من المتشاعرين (**الأسلوب النيتشوي والهيدجري**) أو من أصحاب الأنساق المذهبية (**الأسلوب الفلسفي التقليدي**).

لذلك فالغاية من المحاولة هي أن نفهم هذا الضـمير الذي تتأسـس عليه **فلسفة الفكر الاجتهادي** وما يترتب عليه من النتائج في مجال فلسـفة النظر والعمل فلسـفتهما التي حاول ابن خلدون صوغها في

علمه الجديد. ذلك أن هذا الضـمير ونتائجه يعدان المميز الجوهري لوظائف الفكر الإنسـاني من منظور فلسـفة القرآن النظرية والعملية كما صاغها ابن خلدون وثمراتهما في تنظيم العمران تنظيما مشدودا إلى علاقـة التاريخ بما بعد التاريخ أو علاقة فلسـفة التاريخ بفلسـفة الدين[4]. هدفنـا إذن أن نفهم هذا الفكر فنحدد طبيعته وخصائصـه موجبها وسالبها تحديدا يستمد أصوله مما ينبغي أن يستمدها منه إذا كان فعلا ما يدعيه تعريفا لذاته فيساعد على فهم الثورة الخلدونية.

ويقتضـي ذلك أن نفحص أسس الدعويين الأساسـيتين اللتين تستند إليهما الرسالة الإسلامية استنادا صريحا الدعويين اللتين تقتضي هذه النسبة أن تكونا مصدر خصائص الفكر الإسلامي المضمرة في وصف ذاته بكونه فكرا اجتهاديا:

1 – فما الذي يجعل رسـالة سـماوية تبني خطابها على دعويين تبدوان منافيتين لطبيعة الرسالات الدينية هما دعوى ختم الوحي ودعوى الإعجاز المسـتند إلى انتظام العادات وليـس إلى خرقها ومن ثم بناء الدعوة كلها على تدبر هذا النظام في الكون والتاريخ تدبرا عقليا لعلمه وخلقيا للعمل بعلمه[5]؟

2 – ومـا الـذي يجعل هاتين الدعويين اللتين يصـعب تحقيق شروطهمـا لإدراك ثمراتهما تنحرفان عن مدلولهما إلى عكسـه فتجعلان الأمة تفهم منهما عكس المقصود شرطين للفكر الاجتهادي لتحولا إلى شرطين لقتله وتعويضـه بمفهوم للاجتهاد يوثن مقولات الرسول ومفعولاته. فلم يعد الختم بداية للفكر الاجتهادي للتعامل مع ما دعـي لتدبره (الكون والتاريخ معرفيـا وخلقيا) بل نهاية له ليقتصر على الاجتهاد النصـي حصرا في التأويل الفقهي للأحكام؟

قلبت حضـارتنا في تاريخها المديد وخاصة منذ نكوص الصحوة إلى ما يشبه التبدي المرضي[6] قلبت نموذج الرسـول الشـكلي المؤثر بخصـائص فعله العقلية والخلقية إلى وثن مضموني يؤثر بمفعولات فعله فصـار التوثين حجة لتأسـيس ثقافة التقليد الذي يجعل حضارة الإسلام تستند إلى افسد أصل رغم كون القرآن من حيث الجوهر ثورة دائمة على التقليد. فهو يقلبها من حضارة النقد والإبداع التي يريدها القرآن إلى حضـارة العقد والتقليد التي يريدها من وثن سيرة الرسول الكريم رغم تنبيهه إلى عدم الوقوع

---

[4] انظر كتابنا في فلسفة الدين من المنظور الإسلامي دار الهادي بيروت ماي 2006.

[5] لم يفهم نفاة هذا المبدأ القرآني أن عدم التمييز بين إثبات القصـص القرآني للمعجزات ونفيه لما عدا القرآن من الإعجاز في الرسـالة الخاتمة خلال الرد على المعاجزين يؤدي إلى نفي نبوة محمد أو تكذيب القرآن الكريم. والجميع يعلم أن أكثر حجج عبد المسـيح الكندي ضـد نبوة محمد مسـتمدة من المقابلة بين معجزات الرسـل السـابقين واضطرار الرسول الكريم إلى تبليغ رسالته بحسب سنن الكون لا بحسب خرقها: كالحاجة إلى الجهاد والتعرض للأذى خلال الحرب الخ . . . . لا يمكن أن يكون الرسول رسولا حقيقيا إذا كان من شرطه المعجزات التي من جنس ما يقص القرآن في كلامه عن الرسـالات المتقدمة على الإسـلام لأن الكثير من الآيات القرآنية تبين أن الرسـول يلغ به القول ردا على معاجزيه إنه ليس إلا بشرا رسولا فضلا عن نفيه فائدة خرق العادات لان ذلك لم يفد في الماضي (بدليل فشل الرسالات السابقة) ولأن وظيفتها الإخافة وليـس الإقناع والرسالة الخاتمة لا تريد إلا الإيمان الحر الناتج عن تبين الرشد من الغي: ولا يكون ذلك بخرق العادات بل بفهم النظام الكوني والأمري.

[6] النافع الظرفي لهذه المحاولة هو تفاقم ظاهرة مرضية عمت السياسة الإعلامية العربية وخاصة منذ أن حدثت بدعة الدعوة بطريق الفضائيات الدينية. فهؤلاء الدعاة من أخطر الظاهرات الحضـارية التي إن تمادت ستقضـي على كل فكر حر وعلى كل إمكانية للإبداع بين شباب الأمة. فلم أر في حياتي أكثر تدجيلا أو تمثيلا وتهويلا من هؤلاء الدعاة الذين يستدرون الدمع ويتباكون ليفيوا كل شروط الفعل العقلي والخلقي ويحولوا الإنسان المسلم إلى أظل من الأنعام التي تعيش دراما جماعية تخرجها من التاريخ من أجل وعظ مرضـي هدفه الأساسـي منع المسـلمين من الفعل التاريخي الحي والتاسي بالفعل التاريخي الميت.

في ما وقعت فيه النصارى التي ألهت المسيح . لذلك فهدف هذه المحاولة بالقصد الثاني هو تنزيه الرسول الكريم من هذا التوظيف التوثيني خلال علاج القصد الأول أعني فهم خصائص الفكر الاجتهادي .

ويقتضي هذا التنزيه أن نحلل مدلول وراثة صنفي أولي الأمر[7] للأنبياء أي العلماء و الأمراء لنفهم علل انقلابها إلى وراثة تضاد قصدها الأصلي ما دامت قد أصبحت أصلا للكهنوت الروحي (استبداد العلماء) المساند للجبروت الزماني (استبداد الأمراء)[8] جمعا بين بعدي الطاغوت في التاريخ الحضاري الإسلامي الطاغوت الذي نراه اليوم يصبح أكبر أدواء أمتنا أدوائها المزمنة[9] ؟

1 – فالدعوى الأولى المضاعفة والسلبية تتمثل في ختم الوحي في مجالات التقويم الخمسة[10] تشريعا وتنفيذا وفي نفي السلطة الروحية الوسيطة الناطقة باسمه تشريعا وتنفيذا. لذلك فحاصل هذه الدعوى ينبغي أن يكون نفي العلم المطلق عن العقل الإنساني دون الوقوع في النسبوية. ومن ثم فهي نظرية ثورية في الحقيقة المعرفية وفي نظرية الحقيقة الأيسية[11] اللتين يعمل بمقتضاها العقل الإنساني.

2 – والدعوى الثانية المضاعفة والإيجابية تتمثل في الاستدلال بآيات الانتظام في الوجودين الطبيعي والتاريخي وفي ما نسميه بالتدبر العقلي والخلقي اللذين بنى عليهما القرآن خطابه. وذلك هو الفكر الاجتهادي الذي يريده القرآن الكريم منهاجا وشرعة للبشرية بديلا من الوحي المتصل ومن السلطة الوسيطة التي تنوبه في الأديان

---

[7] يقسم شيخ الإسلام ابن تيمية على حق ولاة الأمر إلى العلماء والأمراء بشرط أن يكونوا بالصفات التي يقتضيها الفكر الاجتهادي كما نحاول تحليلها في هذا البحث استنادا إلى القرآن الكريم .

[8] وهم يزعمون العكس عندما يتحدثون عن الحكام الصالحين الذين يكرمون العلماء. لم يسأل أحد عن المال الذي يكرم الأمراء به العلماء من أين لهم به ؟ أليس هو ما أخذوه غصبا من الرعية بسبب خضوعها لهم خضوعا تطلبه الوحيد هو هذا النوع من التحالف الخفي بين الكهنوت والجبروت لتكوين الطاغوت؟

[9] وقد سعى علماؤنا إلى تحرير الأمة من هذا الداء بما يمكن منه النقد العلمي (كما في مصنفات صحيح الحديث) لكنهم لم يرتفعوا إلى التحرير الفلسفي الذي يسأل عن الأصل نفسه بدل محاولة الحد من تأثيره بالنقد العلمي لوضع الحديث المؤسس للطاغوت في كل القيم وليس في الفقه وحده. ورغم أن هذا لم يعد طاغيا إلا في بعض إمارات الخليج فإنه لم يزل مع ذلك لأن ما كان بيد علماء الدين والأمراء التقليديين أصبح بيد علماء الدنيا المناظرين لهم (فقهاء الوضع والتكنوقراطيين والصحفيين والإعلاميين) والأمراء الجدد (ضباط الجيش والاستعلامات والأجهزة والمافيات التي بيدها الثروة والقوة). لذلك بات التحرير المبدئي من هذين التوسطين بين الإنسان ورزق ربه سواء كان من المدخل الديني (علماء الدين والأمراء التقليديين) أو من المدخل الدنيوي (علماء الدنيا والأمراء الجدد) أمرا ضروريا وبصورة مبدئية. وهو ما نحاوله في هذا البحث من المدخلين .

[10] أثبتنا في العديد من المحاولات أن أصناف القيم خمسة وليست ثلاثة كما يتصور الفلاسفة. فبالإضافة إلى القيم الثلاث المعلومة لا بد من شرط إمكانها القيمي أعني القدرة علي التوجيه أو الحرية ليتم الخيار بين متقابلي كل قيمة فتميز الصدق من الكذب مثلا. لو لم أكن قادرا على التوجيه ومؤمنا بحرية الاختيار لامتنع علي أن أصدق أو أكذب. المرآة لا تصدق ولا تكذب بل هي يتراءى عليها ما يوجد أمامها ولا ندري هل تراثيه محكوم بما لها أو بما للمترائي من خصائص. وقس عليها الوعين الآخرين. لكن هذا الشرط يقتضي توجيها أرفع. فليس الأمر مقصورا على القدرة التوجيهية عند الإنسان وإلا فإن حريته تكون مجرد وهم يخصصه بل هو ذو أصل وجودي حقيقي أي إن الوجود فيه جهات الإمكان والوجوب والامتناع وذلك هو النوع الخامس من القيم أو القيم الوجودية التي هي أصل كل القيم. وهي قيم لا بد من نفيها في عقده كأن يعتبر كل ما يجري في الوجود ضروريا لا يمكن له أن يكون حرا (النوع الرابع المتعلق بقدرة التوجيه) ولا أن يميز بين الجمال والقبح أو الصدق والكذب أو الخير والشر. وكل ردود ابن تيمية على وحدة الوجود مبناها على هذه القاعدة: فإذا كان كل شيء ضروريا وانتفت الجهتان الأخريان بات ممتنعا على الإنسان أن يميز بين الصدق والكذب والحسن والقبح والخير والشر والحر والمضطر.

[11] استعمل الأيسية مصدرا صناعيا من الأيس بمعنى الوجود بدلا من الوجودية لتجنب معنى الوجودية معناها الذي ينافي القصد هنا. فالقصد هو مقومات الشيء من حيث هو كائن وليس ضربا من الشعور التراجيدي أو العبثي بالقيام الكياني.

الأخرى[12]. لذلك فحاصل هذه الدعوى هو نفي تعالي أي سلطة على العقل والإرادة الإنسانيين دون الوقوع في الفوضوية. ومن ثم فهي نظرية ثورية في السلطة السياسية والسلطة الروحية اللتين تعمل بمقتضاها الإرادة الإنسانية.

3 – وكلتا الدعويين يجمع بينهما الفهم الصائب لنظرية ولاية الأمر أو وراثة ما يقبل الوراثة من المجاهدة الرسولية تأسيا بخصائص أفعال الرسول العقلية والخلقية لا محاكاة لمقولات قوله ومفعولات فعله. فليس للرسول سلطان يرثه منه ولاة الأمر بصنفيهما. فهو متلق يبلغ ما يتلقاه دون أن يستمد منه سلطان[13]. وهو يتلقى من الله. ولا أحد من العلماء يمكن أن يزعم أنه يتلقى من الله وإلا لذهبوا مذهب زاعمي الولاية. فيكون العلماء متلقين من آياته الكونية والأمرية بتوسط التدبر المعرفي والخلقي. وتلك هي ثمرة أفعال العقل (العلم) وثمرة أفعال الإرادة (العمل) النظرية في تدبر سنن الكون والتاريخ التي دعوا لتدبرها مثلهم مثل كل إنسان. ومن ثم فهم لا يرثون إلا واجب التبليغ: إذا كان الله قد نفى عن الرسول كل سلطان على مخاطبيه فكيف يمكن لمن يزعم أنه وارث الرسول أن يرث منه ما لا يملك؟ إرثهم إذن هو أن يبلغوا ما يتلقوه من دراسة الآيات الكونية والأمرية دون فرض أو سلطان. ويكون الأمراء متلقين لنفس الثمرات عمليا ليكونوا بمقتضاها في خدمة إرادة الجماعة التي تسير شؤونها بمبايعتهم مبايعة حرة شرط أن يسيروها بحسب تلك السنن عملا بمبدأ أمرهم شورى بينهم. علم الآيات وإرادة الجماعات أصبحا المصدرين البديلين من الوحي الذي ختم: ما يتلقاه النبي وحيا يتلقاه العلماء والأمراء طلبا معرفيا وسلوكا خلقيا. فما يمكن أن يرثه العلماء هو وثاقة التلقي وأمانة التبليغ إذا توفر فيهم شرط الطلب الصادق والاستماع الفاهم. أما ما يرثه من اختارته الأمة للإمارة فهو بالإضافة إلى ذلك مطابقة الفعل للقول وإتقان التنفيذ الذي ينبغي أن يكون أقرب ما يكون للإرث الأول.

4 – والسؤال التاريخي هو كيف تحولت هذه الوراثة إلى سلطة في المجال الروحي يدعيها العلماء وسلطة في المجال الزماني يدعيها الأمراء سلطة تستخدم الأمة بدل من أن تكون في خدمتها حتى باتت الأمة فاقدة للقدرة على رعاية أمرها الذي استبد به العلماء والأمراء؟ كيف أصبح أولو الأمر يولون الأمر النظري والعملي غصبا ويجعلون منه سلطانا فوق ثمرة عقل المسلم وثمرة إرادته؟

5 – والسؤال التصوري هو لم حصل ذلك في الحالة الإسلامية فصار عين الحائل الحقيقي دون الفكر الاجتهادي لأنه نقيضه المطلق ومن ثم دون فهم المقصود بالقرآن دستورا للمسلمين وحلا لمعضلات الوجود الإنساني في كل زمان ومكان. فلا يمكن لمقولات أي قول ولا لمفعولات أي فعل أن يكونا مطلقين بحيث يصلحان لكل زمان ومكان إلا إذا كان القصد في الحقيقة ليس المقولات ولا المفعولات بل خصائص القول والفعل الذي جعله القرآن بديلا من الوحي المتصل ومن السلطة الروحية النائبة عنه.

---

[12] لكن مؤثني الرسول ذهبوا إلى حد نفي كل حجج القرآن الكريم وادعوا له معجزات غير المعجزة القرآنية حتى يعودوا إلى عكس الروح القرآنية فيصبح الإعجاز قولا بخرق العادات بدلا مما هو عليه في القرآن الكريم احتجاجا بانتظامها. لذلك فيمكن أن يعد هذا العمل تخليصا للإسلام والمسلمين من هذا التوثين. إنه محاولة في تنزيه للرسول الكريم من أن يستعمل أصلا للكهنوتية المساندة للتجبرية تأسيسا يعود بالمسلمين إلى الطاغوتية التي اشترطت الآية 256 من البقرة الكفر بها متقدما على الإيمان بالله.

[13] الآيات الدالة على ذلك لا تكاد تحصى.

التعريف التصوري الإيجابي:

يمكن تعريف الفكر الاجتهادي إيجابا بمقومات فعل الاجتهاد من حيث التصـور. وينبغي أن تكون البداية نص القرآن نفسـه[14]. فالجميع يعلم أن كلمة **"اجتهاد"**[15] لم ترد نصـا في القرآن الكريم. لكن معانيها تكاد تكون المضـمون الأساسي للقرآن الكريم فضلا عن كون المفردة مشتقة من نفس مادة "ج ه د" المشتركة بين الاجتهاد والجهاد. وكلمة جهاد كثيرة التردد فيه وهي في مدلولها العميق جامعة بـين الجهدين النظري (**ثمـرة الفعل العقلي**)[16] والعملـي (**ثمرة الفعل الإرادي**)[17]. ففـي الآيتين الثامنة من العنكبوت والخامسة عشرة من لقمان نجد كلاما في مجاهدة الأبوين لأبنائهما حتى يرداهم عن الإيمان. ولما كانت **المجاهدة**[18] في هذه الحالة لا تكون إلا بوسـائل الإقناع القولية (**المنطق**) أو الفعلية (**الأمر والنهي الخلقي**) بات القصـد اجتهاد الأبوين في إقناع أبنائهما بخيار عقدي يريدان فرضـه عليهم. كما نجد آية تقصـر الجهاد علـى **الجهد** عامة دون تحديد وهو ما يفيد أنها تتضـمن الجهد المادي والجهد الفكري كما ورد في الآية التي تتكلم على من يجاهد في سـبيل الله دون وسـائل تجهيزية للجهاد عدا جهده: "**والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم**" 79 **التوبة**.

ونجـد بعضـ الآيات تتكلم على "**الجهاد في الله**" مباشرة دون مفردة "سـبيل". فيكون العموم فيها والمباشرة دالين على عدم الاقتصـار على معنى الجهاد التقليدي بل هي تتعلق بالجهاد بمعنييه النظري والعملي أي بالمجاهدات جميعا: 69 **العنكبوت**. وأخيرا فالآية الحاسـمة هي الآية التي تتكلم على الجهاد بالقرآن الكريم 52 **الفرقان: وذلك هو جوهر الاجتهاد النظري والعملي لأن القرآن ليس سيفا أو أداة مادية للجهاد بمعناه المتعارف بل هو حجة (جدل) وأخلاق (تربية)**.

والمعلـوم أن فعـل الجدل في الخطاب القرآني يحـدد **منهج التربية العقلية** أو نظـام القيم المعرفية من المنظور الإسـلامي وفعل الأخلاق فيه يحدد **أسـلوب التربية الإرادية** أو نظام القيم الخلقية من المنظور

---

[14] الآيات المحددة لتحديد مفهوم الاجتهاد: العنكبوت 8: "ووصـينا الإنسـان بوالديه حسـنا وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما إلي مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون". لقمان 15: "وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع سـبيل من أناب إلي ثم إلى مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون". التوبة 79: "الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصـدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسـخرون منهم سـخر الله منهم ولهم عذاب أليم". العنكبوت 69: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين". الفرقان 52:: "فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا".

[15] المرة الوحيدة التي استعملت فيها كلمة الاسـتنباط في القرآن الكريم لم تكن ذات علاقة بالاجتهاد الفقهي ومع ذلك فقد حصر الاجتهاد في دلالته الفقهية.

[16] لماذا نتكلم على أفعال العقل ولم نتكلم على العقل؟ القصـد هو العقل من حيث هو مصـدر عقل وليس من حيث هو كائن ذو قيام جوهري لعدم وجود مثل هذا الكائن في القرآن الكريم بل كل ما يوجد فيه هو أفعال العقل مصدرا مصرفا.

[17] لـماذا نتكلـم على أفعال الإرادة ولا نتكلم على الإرادة؟ القصـد هو الإرادة من حيث هي مصـدر أراد وليس من حيث هي كائن ذو قيام جوهري لنفس العلل الواردة في الهامش السـابق.

[18] لمفهوم المجاهدة في شـفاء السـائل لابن خلدون له ثلاث درجات في الظاهر. لكن من يحسن قراءة شفاء السائل والمقدمة يرى أن ابن خلدون يميز في المجاهدة الثالثة ضربين من الكشف. فالكشف العفوي يكون ثمرة المجاهدة الثانية أو مجاهدة الاستقامة وهو أمر يعتبره صاحبه بلوى فيحاول الابتعاد عنها. أما الكشف القصدي فهو ما أفتى ابن خلدون بما يقارب حرمته. ثم فوق ذلك كله مجاهدة الرسالة التي هي كشف عفوي بسبب الاصطفاء. فتكون المجاهدات بذلك خمسا لا ثلاثا. والمقام لا يسمح بأكثر من هذا.

الإسلامي: وهما الأمران اللذان يمكن للقرآن أن يكون بمقتضاهما دستورا للبشرية صالحا في كل زمان ومكان. فالخطاب القرآني يكون بذلك جامعا لشرطي هذه الوظيفة ومن ثم لمحددات إعجازه بوصفه اجتهادا بهذا المعنى الذي يجعله خاتما إذ هو يغني عن تواصل الوحي وعن السلطة التي تنوب الوحي: **فلكل مؤمن على نفسه بصيرة.**

ولما كان الفرق بين تصور الفكر الاجتهادي هذا وواقعه عندنا بينا لكل ذي بصيرة بات من الضروري أن نفهم علاقة توقف الاجتهاد بمقتضيات هذه الخصائص فنفهم علة توقفه توقفا يختلف عما يسمى عادة بالغلق الإرادي لباب الاجتهاد الفقهي الغلق الذي هو مجرد دعوى كاذبة. فالفكر الاجتهادي لا يمكن أن يغلق إراديا أيا كان مجاله بل هو يتوقف بمجرد أن تجف الأصول التي بني عليها أعني بمجرد أن يصبح مجرد فكر مجتهد من جنس ما ينسب إلى أصول الفقه وليس فكرا اجتهاديا. الفكر الاجتهادي لم يتوقف إراديا بل هو قد بلغ الرمق الأخير لما فقد الوعي بخصائصه المميزة فلم يعد بالوسع الذهاب به إلى أكثر مما وصل إليه بسبب موت البحث في خطة استثمار المنبع توقفا آل بها إلى النضوب[19].

والمعلوم أن خطط استثمار المصادر تخضع لمنطق يحتاج البحث فيه أن نشرحه بمثال مستمد من العمارة. فالمقصود بخطة استثمار المرجعيات سواء كانت رمزية (**النصوص الدينية والنظريات الفلسفية مثلا**) أو مادية (**الظاهرات الطبيعية مثلا**) أو جامعة بين الأمرين (**الأحداث التاريخية وكل المنتجات الحضارية مثلا**) أمر يقبل القيس على خطط استثمار الأسس في العمارة: **أسس البناء نسبية إلى البناء فإذا أردنا بناء من جنس مختلف فلا بد أن نعيد النظر في الأسس**. إذا بلغ البناء حدا معينا من الارتفاع يصبح الأساس عاجزا عن حمل ما فوقه فيحتاج إلى الاستئناف من رأس.

وينبغي أن نفهم أن عجز الأساس في هذه الحالة ليس هو عجز الأرض التي حفر فيها لئلا يظن أن القصد من مراجعة الأصول المساس بالأرض التي تضرب فيها. فأسس الفكر الاجتهادي الإسلامي لم تتم مراجعتها. لذلك فهي لم تعد كافية للبناء عليها. لكن ذلك لا يعني أن الأرض التي تحفر فيها تلك الأسس لتغوص الأصول في أعماقها هي القاصرة بل الأسس التي حفرت فيها. ويناظر الارض في مثالنا مرجعيات الفكر الاجتهادي كما سنحددها لاحقا. لذلك فإنه لا يمكن اعتبار إعادة النظر في الأسس مساسا بالأرض التي تحفر فيها قواعد الأسس. ويقتضي فهم ذلك أن نصنف خطط الاستثمار والعلوم الأدوات التابعة لها بحسب حاجتها خلال تدرجها الناتج عن المراجعة المستمرة[20].

1 - الأصل علوم القرآن المستمرة بعد المحققة للتصين وعنها تفرع الاستثمارات الجزئية الثان منها إيجابيان واثان سلبيان.

[19] انظر لمزيد التوضيح محاورتنا مع الشيخ البوطي بعنوان إشكالية تجديد أصول الفقه دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت ديسمبر 2005.

[20] دور الغزالي في مراجعة خطة الاستثمار بما أخذه من الفلسفة شكلا ومن التصوف مضمونا أمر يعلمه الجميع. فهو قد راجع مفهومي التحليل والتأويل اللذين يفترضان النص ظاهرا باطنه يأتيه من التحليل الذي علاه بالمضمون الفلسفي أو بالتأويل الذي علاه بالمضمون الأسطوري الصوفي أو الشيعي.

2 – الاستثمار الفقهي وهو الأكثر إلحاحا ويتقسم إلى الفقهي المعاملي والفقهي التعبدي ومنه يتفرع التصوف.

3 والاستثمار الدعوي ويجمعها كلها وينتج عنه بالقصد الثاني الاستثمار الخلافي بفرعيه لأنه يتقسم إلى نوعين هما:

4 – إما الاستثمار الخلافي التابع للأول وذلك هو الاستثمار في الخلافيات الفقهية أو الجدل بين المذاهب الفقهية في الاجتهاد الشرعي لعلاج نفس القضايا بحلول أو أحكام مختلفة.

5 – أو تابع الاستثمار الخلافي التابع للثاني وذلك هو الاستثمار في علم الكلام أو الجدل بين النحل والملل في الاجتهاد العقدي لعلاج نفس القضايا بحلول أو عقائد مختلفة .

أزمة الفكر الإسلامي الذي لا يكون إسلاميا حقا إلا إذا كان اجتهاديا هي أنه تصور هذه الاستثمارات مستندة إلى أصول **قطعية** و ضرورية ونهائية فلم يسأل عن علل جفافها وعجزها عن تحمل العمارة المتطورة التي آلت إليها الحضارة الإنسانية والتي لا يمكن للحضارة الإسلامية أن تجاريها إذا لم تكن أكثر منها جرأة في استئناف التأسيس من رأس كلما كان ذلك أمرا يقتضيه تحفيز الإبداع الحضاري. وهذه الأزمة خلقية ومعرفية:

فهي خلقيا خلطت بين الأسس والأرض التي تضرب فيها الأصول فظنت المساس بالأسس مساسا بالأرض. لم يفهموا أن ناطحات السحاب هي أيضا تحفر أسسها في الأرض رغم أن أسسها تختلف تماما عن أسس الدور العادية فضلا عن الخيام التي يمكن أن نشبه بها الأنساق الاولى التي بني عليها الفكر الاجتهادي عند المسلمين في هذه الأصناف من استثمار المرجعيتين القرآنية والسنية إضافة إلى غياب استثمار الآيات الكونية (**العالم الطبيعي**) والأمرية (**العالم التاريخي**) الآيات التي أغفلت تماما أو تكاد واقتصر فيها على المعلومات الشحيحة التي وردت في التراث الفلسفي المنحط الذي لم يتجاوز خرافات إخوان الصفاء وشعوذات المتصوفة من أمثال أسرار الحروف و كل التناسبات التنجيمية.

وهي معرفيا لم تفهم أن الاستنباط ذو قبلتين سواء تعلق بالعلوم المستثمرة للمرجعية النصية (**علوم النقل**) أو للمرجعية الوجودية (**علوم العقل**): **القبلة المقبلة والقبلة المدبرة**. ففي القبلة المقبلة يكون الاستنباط متجها من الأسس التي تسلمناها بمقتضى الغاية المطلوبة إلى نتائجها أسس العلم الطبيعي أو العلم التاريخي من الظاهرات الموجودة أو من النصوص المتعلقة بها. وفي الاستنباط المدبر يكون الاستنباط متجها من الأسس التي تسلمناها بمقتضى الغاية المطلوبة إلى شروطها شروط العالم الطبيعي أو التاريخي من الظاهرات أو من النصوص. وكل أزمة تحصل في التوجه الاول دليل على بلوغ قدرة الاسس إلى غايتها إذ أصبحت عاجزة عن أداء دور الأساس الكافي لتحقيق ما تراكم من تجدد في الغاية المطلوبة فيصبح اللجوء إلى التوجه الثاني أمرا محتوما. ويصح هذا على أزمات النظر والعمل على حد سواء وفي صنفي الفكر (**الديني والفلسفي**) صنفيه اللذين يقبلان التقسيم بحسب مجالات القيم التي أشرنا إليها: **الفكر الديني أو الفلسفي في مسائل الذوق وفي مسائل الرزق وفي مسائل النظر وفي مسائل العمل وفي مسائل الوجود.**

الفصل الأول: مفهوم الفكر الاجتهادي

المسألة الثانية: كيف تكون الفكر الاجتهادي تاريخيا؟

لن نطيل الخوض في تصورات هذه التكوينية التي غلبت عليها السمة الإيديولوجية بحسب صدروها عن علماء النقل أو علماء العقل لحظتها أو بعديا منذ النهضة والصحوة. فما يهمنا هو الوصل بين الكلام في التكوينية المتقدمة على ما يسمى عادة بعصر الانحطاط وما تلا ما يسمى بعصر النهضة. لذلك فسنكتفي بتحديد مراحل التكوينية الأولى من منظور ما تحقق فيها من مقومات الفكر الاجتهادي وعقبات تلك المقومات لتكون جسور الوصل مع التكوينية الثانية منذ عصر النهضة وهي تكوينية استوعبت التكوينية الأولى مع استيعاب ما يَرِدُ عليها من الفكر الإنساني الحديث.

التكوينية الأولى:

فنحن نقسم تكوينية الفكر الاجتهادي الأولى إلى خمس مراحل تقدمت ما يسمى عادة بعصر الانحطاط. ونحن ننفي عنه هذه الصفة الظالمة بل نعتبره في هذه المحاولة عصر الاستيعاب العميق لمقومات الروحانية الإسلامية في الأرض التي أسلم أهلها مع تعريب عميق لبعضها بفضل فعلين ثوريين غالبا ما يهمل الناس دورهما الأساسي في منزلة الأمة الإسلامية الحالية أعني مرحلة التثبيت الرمزي في الدفاتر والتثبيت الروحي في الضمائر:

1 – المرحلة النبوية: التلازم بين تحقق المرجعية الرمزية والفعلية من جهة والحدث التاريخي من جهة ثانية.

2 – المرحلة الراشدية: بداية الانفصال بين المرجعية الرمزية والفعلية التي تمت والحدث التاريخي الذي صار مفتوحا إلى يوم الدين.

3 – **مرحلة التكوين المستقل لعلوم الملة ذات القوة الأولى: الفقه خاصة والعلوم الأدوات البسيطة.**

4 – **مرحلة التكوين المستقل لعلوم الملة ذات القوة الثانية: مابعد الفقه وما بعد العلوم الأدوات البسيطة.**

5 **مرحلة التمازج وتبادل التأثير بين علوم الملة التي صار لها بعد نظري واع بنفسه وقادر على الحوار الصدامي والفلسفة وعلومها.**

أما قرن الأزمة الفاصلة بين الحقبة الأولى **(القرون الأربعة الأولى: من الأول إلى الرابع بدخول الغايتين)** من العصر الأول **(القرون التسعة الأولى: من القرن الأول إلى القرن التاسع بدخول الغايتين)** والحقبة الثانية منه **(القرون الأربعة الثانية: من السادس إلى التاسع بدخول الغايتين)** فهو القرن الخامس قرن ابن سينا والغزالي: **إنه قرن الزلزال الأول أو النقد النسقي الناتج عن الصدام بين المرجعيتين الدينية والفلسفية.** فمن الفكر الفلسفي بداية إلى الفكر الديني غاية يمكن الرمز للعملية بفكر ابن سينا. ومن الفكر الديني بداية إلى الفكر الفلسفي غاية يمكن الرمز إليها بفكر الغزالي. لكن العملية أجهضت فلم تقدر على تحقيق تجاوز التخارج بين المرجعيتين بل والتنافي بينهما. ولما كان المطلوب مستحيلا للاعتماد على الوصل التلفيقي أو الفصل التفريقي فقد آل إلى ترميم الفلسفة والكلام والفقه والتصوف ترميمها الرباعي بالطريقتين خلال القرنين السادس والسابع ترميما يمثله السهرودي والرازي مشرقا وابن رشد وابن عربي مغربا.

لكن الزلزال الذي أحدثه ابن سينا والغزالي ظل يعمل في الأعماق إلى أن اكتملت المهمة عند ابن تيمية وابن خلدون اللذين يمكن أن ننسب إليهما بداية التكوينية الثانية لكونهما شرعا في تحديد الشروط النظرية والعملية لتجاوز الفصام الثقافي بين المرجعيتين الدينية والفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية. ولو لم يكن هذا الفصام بين المرجعيتين الدينية والفلسفية قد عدنا إليه في عصرنا لما كتبت حرفا في مثل هذه المسائل للخروج من الرمل المتحرك الذي اعتبر المخرج منه زلزالا ثانيا أكبر من الذي حققه الرابوع الذي ذكرنا: **ابن سينا والغزالي بداية وابن تيمية وابن خلدون غاية.**

ولنحلل الآن مراحل هذه التكوينية الأولى لندرك دلالاتها العميقة فنسهم في تحقيق التوجهات الفكرية التي يمكن أن تحقق الزلزال الثاني الذي ينبغي أن يكون عين الزلزال القرآني: **فلا شيء يزلزل النفس البشرية أكثر من قراءة القرآن الكريم. وهو يزلزلها ليخففها من أثقالها فتصبح مبدعة في النظر والعمل المغنيين عن كل السلط المتعالية على هذه العلاقة بين الإنسان وكلام الله الذي يخاطب عقله لينظر وإرادته ليعمل نظرا وعملا في كل آياته الكونية والأمرية وبهما.**

1 – **الممارسة الأولى:** المرحلة المحمدية وهي مرحلة الاجتهاد العجيب للتلازم بين تحقق المرجعية وتحقق الحدث بالتساوق. ويمثل هذه المرحلة أفضل تمثيل جدل القرآنين **(المكي والمدني)** والحديثين **(القدسي والعادي)** المتلازمين بالتساوق مع التاريخ المقدس الجاري فعلا في تاريخ المسلمين الحي وفي تاريخ البشرية المقصوص رمزا في نصي القرآن والحديث. وفيها المرجعية نفسها هي الفاعل: **ليس يوجد تميز بين الفاعل ومعايير الفعل التي هي عين أخلاقه.** وهذه المرحلة تبقى الغاية التي سنرى كيف أشار الرسول الكريم إلى كيفية العودة إليها من خلال أمرين يهملهما من لم يفهم عبارة السنة والجماعة: **فختم الوحي سلبا وعصمة الأمة إيجابا يعنيان أن من سيقوم مقام المرجعية الفاعلة هي الأمة التي صارت أخلاق القرآن قيم تربيتها**

لتصبح السنة سنا والجماعة جمعا انتقالا من دلالة الاسم الجامد إلى دلالة المصدر المحرك.

2 – الممارسة الثانية أو "مابعد" الممارسة الأولى: المرحلة الراشدية التي تمثل اجتهاد الوصل العملي بين المرجعية المقدسة بعديها الرمزي والفعلي بعد أن انفصلت عن فاعل التاريخ الفعلي أعني الأمة والرسول اللذين كانا يحققان التاريخ خلال تحقق المرجعية: **كانت العلاقة بين المرجعية وفعل التاريخ علاقة حصول متساوق وهاهي ذي الآن تصبح علاقة حاصل قد تم وحصول لن يتم لأنه سيبقى تحققه جاريا إلى يوم الدين.** لم تعد المرجعية تعمل مباشرة في الحدث ولا الحدث يعمل فيها مباشرة. فبعد أن كان كلا منهما جزءا من الآخر باتت المرجعية بحاجة إلى وصل بالحدث الذي أصبح منفصلا عنها وبات الحدث بحاجة إلى وصل بالمرجعية التي أصبحت منفصلة عنه.

وهذا الوصل في الاتجاهين هو الذي سيؤسس للسلطتين النظرية والعملية من المرجعية والحدث بدايتين وغايتين بدءا بالمستوى الأول من التنظير أو الاستثمار المباشر للمرجعية منها إلى الحدث [21] مع غياب الاستثمار المقابل من الحدث إلى المرجعية[22] إلا ضمنيا وبصورة الإدراك الغفل[23]. ومع ذلك فستبقى مرحلتا الممارسة الحية (**النبوية والراشدية**) للتلازم بين المرجعية والحدث المثال الاعلى لفكر المسلمين ووجودهم بمقتضى هذا التلازم والتساوق بين المرجعية والحدث رغم المراوحة بين التطابق في المرحلة الأولى وأدنى انفصال بينهما في المرحلة الثانية. ولا معنى للخيرية المنسوبة إلى الصحابة والتابعين إلا بهذا المعنى: **التلازم والتساوق بين المرجعية والحدث في القول والفعل وليس في المقولات والمفعولات كما سنرى أي إنهم كانوا يسنون ويجمعون فيبدعون السنن الجامعة ولم يكونوا يقلدون سنة أو جماعة متقدمة عليهم ومنفصلة عنهم.**

3 – التنظير الأول أو الاستثمار المباشر للمرجعية: استقراء القرآن والسنة بحسب الحاجة لتحقيق الوصل النظري بين المرجعية المقدسة بعديها الرمزي والفعلي والتاريخ الفعلي المصحوب **باجتهاد وضع العلوم الأدوات لجعل الوصل السابق ممكنا بصورة موضوعية تحسم الخلاف عند حصوله.** وبذلك فالفكر الاجتهادي لم يقتصر على الفكر الاجتهادي النازل من المرجعية إلى الحدث بل هو خرج منها بسبب الحاجة إلى العلوم الأدوات دون أن يكون الخروج متعلقا بالفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية. ما خرج إليه هو أمر آخر غير المرجعية وغير الحدث الذي تتعلق به لكونه يخص الحدث الأعم الذي يمكن من تحقيق الفكرين النازل والصاعد: **إنه حدث أدوات فهم النص اللسانية وأدوات فهمه التاريخية.** فأما الأدوات اللسانية فهي علوم اللغة عامة. وأما الأدوات غير النصية فهي الخبر التاريخي عامة.

---

[21] منسميه الفكر الاجتهادي النازل من المرجعية إلى الحدث: وهو نازل لأن منطق الاستثمار فيه هو التنزيل أعني محاولة إخضاع الحدث للمرجعية بهدف رفعه إليها.

[22] منسميه الفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية: وهو صاعد لأنه بعكس الاستثمار السابق ينطلق من الحدث ويبحث له عن حكم في النص ينطبق عليه وهذا هو فعل الاستعمال القضائي للأحكام عند طلب المناط أو الوصف المناسب حتى يجدوا الحكم القابل للتنزيل على النازلة العينية التي عرضت للحكم.

[23] المحاولة الأولى التي تجاوزت الإدراك الغفل وجعلت هذا الأمر مادة للتنظير هي محاولة ابن خلدون: فذلك هو جوهر مشروعه في المقدمة أعني وضع علم العمران بحسب فلسفة التاريخ القرآنية ولكن ليس بمنهج تفسير القرآن بل بمنهج فهم التاريخ بالطريقة التي سماها القرآن تدبر الخلق والأمر.

4 – **التنظير الثاني أو "مابعد" التنظير الأول: تأسيس العلوم الأدوات والغايات بمنهج الاستقراء** والجدل المولد للنظريات المقصورة على مجال نظير لمجال العلوم الإنسانية وإهمال شبه تام لمجال علوم الطبيعة. وذلك أمر مفهوم. ف"ما بعد" التنظير الأول يكون دائما محكوما بموضوعه أعني بالتنظير الأول. لذلك فهو لم يتعد أصول الفقه ونظريات اللسان والبلاغة والتاريخ. ولما كان الفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية غير موجود فإنه لا وجود لتنظير أول في الأمر الكوني ومن ثم فلا يمكن أن يوجد ما بعد تنظير أول. لا وجود لعلوم كونية ومن ثم فلا يمكن أن يوجد "ما بعد" لها. لذلك قلنا إن ما حصل مقتصر على ما يمكن أن يعد من العلوم الإنسانية مع إهمال تام للعلوم الطبيعية.

5 – **التنظير المذهبي والانفتاح على مجال علوم الطبيعة:** بداية التأثر بالعلوم الفلسفية والوعي بمسألة التحليل[24] والتأويل[25] المذهبيين. وبفضل هاتين المسألتين يمكن أن نفهم البدائل الزائفة من العلوم المطلوبة قرآنيا بأثر التحليل والتأويل المذهبيين أعني كلام الخلاف المذهبي في العقيدة ظاهرا وباطنا (**أصول العقيدة: علم الكلام والتصوف النظري**) وكلام الخلاف المذهبي في الشريعة ظاهرا وباطنا (**أصول الشريعة: الفقه والتصوف العملي**) والاعتماد على العلوم الأدوات والعلوم الغايات الفلسفية.

وقد بلغت هذه المرحلة الذروة بحصول الصدام بين الموقفين النظريين الذاتي والأجنبي أو بداية الأزمة العملية والنظرية. ويرمز إلى هذه الغاية الغزالي وسعيه لإصلاح نظريتي التحليل (**في الجدل مع الفلسفة وخاصة في تهافت الفلاسفة: بيان أن الضرورة المنطقية اللازمة في شكل العلم لا تقتضي الضرورة الوجودية في موضوعه**) والتأويل (**الجدل مع الباطنية وخاصة في فضائح الباطنية: بيان أن الدلالة المجازية ليست بغير ضابط بل للتأويل قواعد يمكن أن نجملها في أسس الهرمينوطيقا أو علم القراءة السوية للنصوص**) لحصر الخلاف في العلوم الغايات الفلسفية وليس في العلوم الأدوات. لكن هذا الحل يغفل العلاقة بين الأمرين فلا يدرك ما تتضمنه الأدوات من التزام وجودي تابع للغايات: **تصور المنطق الأرسطي قابلا للفصل عن الميتافيزيقا الأرسطية فعممه أداة للعلوم الإسلامية**[26].

---

[24] وذلك هو موضوع تهافت الفلاسفة: فأهم ما في الكتاب هو مناقشة نظرية السببية لإثبات أمر ثوري لم يقع الانتباه إليه. فهو قد أثبت أن التحليل ضرورة شكلية للعلم الذي لا يمكن أن يقوم من دون الضرورة المنطقية. وهذه الضرورة الشكلية لا تقتضي الضرورة المادية في الموضوع المعلوم بل هي تفترض الانتظام فيه دون حاجة إلى التسليم بأن غيره ممتنع. ذلك أنها لو فعلت لبات العلم مستحيلا. فمن شروط النظرية العلمية أن يكون النسق العلمي منظومة فرضيات اختيرت لمناسبتها الظاهرة التي يراد تفسيرها. فإذا فرضنا ضرورة مطلقة في الوجود وكان العلم أحد الموجودات بات ترائي المعلوم في العلم من جنس ترائي المترائي في المرآة فلا يمكن تصور بدائل منه ويصبح العلم نفسه ضروريا. وهذا ما لا يصدقه عاقل لأن نفس الظاهرات يمكن أن تفسر بعدة فرضيات بدائل بعضها من البعض. ومن ثم فالمهم في التحليل العلمي أن يكون الانتظام في النسق النظري وهو الضرورة المنطقية قابلا لوصف انتظام ما في الظاهرات التي تريد تفسيرها دون اعتبار ذلك التفسير مطابقا بإطلاق للظاهرات إذ بذلك يصبح تقدم العلم ممتنعا بل مفهوم الصدق والكذب يصبحان ممتنعين. راجع في ذلك كتابنا مفهوم السببية عند الغزالي في نصه العربي دار بوسلامة تونس 1983ط. 2.

[25] وذلك هو موضوع فضائح الباطنية. حللنا الأمر بإفاضة في مقالنا حول المائة عام الأخيرة في الفكر الفلسفي نشر حولية الأمة للأخت الفاضلة نادية مصطفى القاهرة 2003.

[26] لم ينتبه الغزالي إلى ما انتبه إليه ابن تيمية الذي أدرك أن قواعد التحليلات الثواني هي التي تجعل التحليلات الأوائل قابلة للانطباق على الموضوعات الموجودة. ومعنى ذلك أن ابن تيميه مثل الغزالي لم يناقش المنطق الصوري من حيث صورته بل من حيث انطباقه على الموجودات ومن ثم من حيث ما يحتاج إليه من منطق متعال بالمعنى الكنطي وهو المعنى الذي خصص له أرسطو التحليلات الثواني بمقالتيها لقواعد الاستنباط البرهاني ولقواعد الحد. فكان النقد التيمي غاية الثورة النقدية لكونه أدرك العلاقة بين المنطق الأرسطي وأسسه الميتافيزيقية وكان نقد الغزالي مجرد بداية لكون صاحبه لم يدرك هذه العلاقة فظن المنطق الأرسطي مجرد آلة.

لكن محاولات الوصل في حالتي الممارسة (الأولى والثانية) والتنظير (الثالثة والرابعة) بقيت بين المرجعية ببعديها وما هو من جنسها في عمل التاريخ الفعلي دون الوصل الثاني بين المرجعية وما هو من جنسها من جهة وبين علم الفاعل وعلم المفعول وعلم الفعل من جهة الفاعل (الطريقة) ومن جهل المفعول (المنهج): من هنا استثناء علوم الطبيعة والتاريخ والتقنيات المادية (الفعل في الأشياء) والتقنيات الرمزية (الفعل في البشر). وذلك هو مصدر كل العقبات التي يمكن تلخيصها في تجمد الأصول التي أصبحت تعد من العلم الضروري أو من القطعي الذي لا يقبل المراجعة.

التكوينية الثانية:

تنقسم التكوينية الثانية إلى خمس مراحل كذلك. وهي مراحل مناظرة للمراحل السابقة وإن في ترتيب مقلوب. فهي تبدأ بغاية النقد الجذري لفشل محاولة تجاوز المراحل الخمس السابقة فشلها في عمل الغزالي وابن سينا. والغاية هي عمل ابن تيمية وابن خلدون. ثم هي تعود متراجعة إلى البداية أعني مرحلة الرسول الكريم غاية للتلازم المبدع بين المرجعية والحدث: **مشكل المسلمين الحالي هو كيف لهم بموقف يدع الحدث وقيم الحدث فيكون سانا وجامعا مثل المرحلة الأولى بدل أن يكون تابعا لسنها وجمعها المحنط في سنة وجماعة "مومأها" ليحتمي بها بعد أن فقد القدرة على السن والجمع.**

فابن تيمية ينطلق من مساءلة استثناء المرحلتين الأخيرتين مما يتصوره مبدأ تفسير يمكن من فهم **تاريخ فكر الإسلام السوي** أعني الفكر المطابق لفلسفة القرآن العقدية[27]. وابن خلدون ينطلق من مساءلة استثناء المرحلتين الأوليين مما يتصوره مبدأ تفسير يمكن من **فهم تاريخ فعل الإسلام السوي** أعني فعل المسلمين المطابق للسنن التي حددها القرآن أي فلسفة القرآن العملية أو الشرائع[28]. فكان الأول مصلحا من منطلق العقيدة لتحقيق شروط الفعل الحر وتحرير الإنسان من الاستبداد الروحي لكنيسة عقائد العنف الرمزي أو الإرهاب الأخروي: **المنافق من المتصوفة والفقهاء**. وكان الثاني مصلحا من منطلق الشريعة لتحقيق شروط النظر الحر وتحرير الإنسان من الاستبداد الزماني لدولة شرائع العنف المادي أو الإرهاب الدنيوي: **المجرم من الأمراء والفقهاء**.

والجمع بين الموقفين الإصلاحيين هو المطلوب منذئذ لإرجاع الأمة إلى الفعل التاريخي المبدع رغم أن الأمر لم يبق مع الأمراء والعلماء بل مع البديل من الأمراء والمتصوفة ومنافق الفقهاء أعني مع الضباط والأجهزة وما يزعم إعلاميين ومفكرين ومبدعين وقانونيين من العلمانيين بعد أن استولوا على ولاية الأمر وأبقوا الأمة عامة تابعة لهم تبعيتها في عصور الانحطاط لمن باتوا يشغلون وظائفهم وكأنهم هم استبدادا بالسلطتين الروحية والزمانية.

1 - **مرحلة تحقيق غاية المرحلة الفاصلة** بين حقبتي العصر الأول الذي يمتد إلى نهاية القرن التاسع

[27] إصلاح العقيدة والفلسفة النظرية هو الهم الأول لمشروع ابن تيمية الفلسفي. وهو قد اختار هذه السبيل لتعليله تأخر الأمة بفساد العقيدة الناتج عن تأثير فلسفة الطبيعة وما بعدها وتصوف وحدة الوجود النافيين لشروط الفعل الخلقي الحر.

[28] إصلاح الشريعة والفلسفة العملية هو الهم الأول لمشروع ابن خلدون الفلسفي. وهو قد اختار هذه السبيل لتعليله تأخر الأمة بفساد الشريعة الناتج عن تأثير فلسفة التاريخ وما بعده وتصوف وحدة الوجود النافيين لشروط الفعل الحر السياسي.

أو الخامس عشر أعني إلى سقوط عواصم الإسلام ذي الثقافة الناطقة بالعربية في المشرق والمغرب (سقوطها تحت وطأة البربريتين الآتية من الشرق أو المغول والآتية من الغرب أو الإسبان). وهي مرحلة البداية بالنسبة إلى العصر الإسلامي الثاني. صار النقد جذريا بعد بلوغ الزلزال الوجودي النازل ذروته التي هي الوعي بطبيعته أعني الوعي بضرورة التخلص من الثنائية المرجعية من الأصل لتنافيها مع ختم النبوة وكونية الرسالة: ابن تيمية (مراجعة المراحل الخمس بمنطق تجاوز قانون التأويل تجاوزا يمكن من إثبات التطابق بين صحيح المنقول وصريح المعقول: ضرورة الثورة المنهجية بدءا بالنقد المنطقي وختما بالنقد التاريخي) وابن خلدون (مراجعة المراحل الخمس بمنطق تجاوز قانون التأويل تجاوزا يمكن إثبات نفس التطابق بالترتيب المقابل في الثورة المنهجية بدءا بالنقد التاريخي وختما بالنقد المنطقي).

2 مرحلة بناء اللحظة التثبيتية على حصيلة هذه العملية وقد اتخذت شكل الغفوة الشتوية التي مكنت الثقافة الإسلامية من النفاذ إلى الأعماق خلال القرنين العاشر والحادي عشر. وهو نفاذ ذو وجهين. فهو نفاذ في الدفاتر تكثف في القرن التاسع خاصة واستمر إلى النهضة (المدونات الكبرى) ونفاذ في الضمائر بنفس البداية والغاية (التصوف الشعبي). ومن لم يدرك أهمية هذه اللحظة التثبيتية لن يفهم كيف أصبحت الثقافة الإسلامية التي بدأت فوقية بانضمام البلاطات والنخب إلى الخلافة صلحا أو حربا فصارت في الأعماق بمعنيي العمق. فهي نواة الشخصية القاعدية لكل الشعوب الإسلامية في أعماق اللاوعي الجمعي وهي لب الشخصية المثالية لكل جهود نخبها المبدعة منذ الشروع في النهضة إلى الآن بما في ذلك من يزعم معاداتها من العلمانيين الذين هم أكثر الناس ترددا في ما بين هذين الحدين انغراس الذباب حول الرضاب أو رقص الناموس حول الفانوس!

3 – مرحلة امتحان التثبيت خلال الاستئناف المقاوم الرمزي والفعلي بالترتيب المعكوس والسريع لمراحل حقبتي العصر الأول في الحقبة الثانية من العصر الثاني أي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر: -1 فالمقاومة بدأت بالتصوف الشعبي المرابط -2 ثم ولاها الكلام المصلح -3 ثم تبعهما التفسير المؤسس -4 إلى أن بلغ الأمر إلى الفعل الصحوي المربي -5 وها نحن الآن بصدد الفعل التاريخي الباني الذي يريد أن يؤسس شروط الاستئناف المبدع سنا وجمعا. ويشبه فعل هذه المرحلة من حيث الفاعلية التاريخية الفعلية المرحلة التي تلت المرحلة الراشدية في علمية التحرير وتثبيت الكيان الجغرافي والحضاري بفعل مقاومة وتحرير أكثر مما هي بفعل تأسيس إيجابي. لكن فكرها من حيث الفاعلية التاريخية الرمزية يشبه اشرئبابه اشرئباب المرحلة الراشدية إلى استئناف تاريخ البشرية بمنظور فلسفة القرآن التاريخية والدينية الموجهتين إلى كل الإنسانية.

4 – مرحلة تحقق الكيان القادر على الاستئناف الفاعل رمزيا وفعليا في شكل استئناف للطموح التاريخي الكوني بداية من القرن الخامس عشر: الصحوة بوجهيها الخصوصي (الحرب الأهلية الذاتية: من الحروب العربية–العربية بين الحزب المتكلم باسم القومية والحزب المتكلم باسم الإسلام من حرب اليمن إلى حرب الكويت) والكوني (الحرب الأهلية الكونية بين المسلمين و"الويلات" المتحدة من حرب افغانستان إلى حرب العراق). وتشبه هذه المرحلة المرحلة الراشدة الملتفتة إلى ذروتها النبوية.

5 – اللحظة الراهنة: المطلوب من المسلمين بعد مراحل الاستئناف الأربع التي استوعبت مراحل

التأسيس الأول مراحله الأربع أن يدركوا معاني المرحلة النبوية لينتقلوا من موقف الأمة التابعة لمقولات السنة والجماعة ومفعولاتها إلى موقف الأمة التي تسن وتجمع فعلا وقولا مثل الأوائل الذين وضعوا السنة والجماعة قيما بشكلها لا بمضمونها فيتم الاستئناف المبدع إبداعا يواصل اللحظة التأسيسية بمجرد جعلها منبع الإمكان اللامتناهي. وبذلك يتحقق الاجتهاد التاريخي والمنطقي المطلقين أو الفكر الاجتهادي الحقيقي رمزيا وفعليا بعد بلوغ الزلزال الوجودي الصاعد خلال النهضة والصحوة ذروته وعيا بضرورة إدراك الأصل الواحد للمرجعيتين الوجدانية (القرآن والسنة) والفرقانية (العقل والتجربة) الأصل الذي هو معين الإبداع الدائم: السن والجمع المبدعين. ولا يكون ذلك إلا بفهم القصد من الختم كما حللناه الختم المشفوع بمبدأ عصمة الأمة التي تعمل بالتدبر القرآني النظري والعملي للآيات الكونية والأمرية ليكون العمل على علم.

والجامع بين التكوينيتين ليس شيئا آخر غير علاقة الثانية منهما بالأولى العلاقة الدالة على انجبار الكسر التاريخي بين ما قبل بداية ما يسمى بعصر الانحطاط وما بعد بداية ما يسمى بعصر النهضة. وإذا جازت الاستعارة من الظاهرات الحية فإنه بوسعنا أن نقول إن استئناف روابط الدورة العصبية والدورة الدموية بين عصري الحضارة العربية الإسلامية بوصفهما كيانا حيا واحدا يمكن من إدراك أمرين مهمين في لحظتنا الراهنة. ففيها بات كل التاريخ الإسلامي فاعلا لأن سيل الحياة المنبجس من المنبع بات يمر من أقصى أصولها الضاربة في الأرض إلى أقصى أفنانها الباسقة في السماء فصار الحدان الأقصيان بداية وغاية متطابقين في طاقة الفاعلية المبدعة. ومنها يمكن أن نفهم وحدة الفاعلية التي نستنتج منها فلسفة التاريخ الإسلامي التي هي في نفس الوقت مصدر وحدة نظرية النظر والعمل ومؤسساتهما التي ينبني عليها العمران البشري كما تحدده قيم القرآن الكريم.

الفصل الثاني: عقبات الفكر الاجتهادي

المسألة الأولى: كيف تكونت العقبات تاريخيا؟

علينا الآن أن نحدد طبيعة العقبات التي حصلت في التاريخ ومراحل تكوينيتها الموازية لمراحل تكوينية مفهوم الفكر الاجتهادي. فكل مرحلة تكوينية في المفهوم تلازمها بالتساوق التام مرحلة تكوينية في العقبات. ولكي نيسر عرض العقبات سنميز فيها مستويات مناسبة لمستويات القيم التي أشرنا إليها. ذلك أن أصناف القيم الخمسة ليست ذات قوة واحدة بل بعضها من القوة الأولى ويتعلق بالقيم التي لها صلة بالأمر الكوني المؤثر في الوجود الإنساني **(قيم الذوق وقيم الرزق)** وبعضها يتعلق بالقيم التي لها صلة بالأمر الأمري المؤثر فيه **(قيم الوجود وهي قيم التقويم الذوقي وقيم العمل وهي قيم التقويم الرزقي)** والبعض الآخر متردد بين الأمرين إذ هو يحث التعلقين من دون أن يكون منتسبا إلى أي منهما إلا انتساب أداة تحديد الأدوات **(العلم من حيث هو مبدع أدوات الذوق أو الفنون الجميلة وأدوات الرزق أو الفنون التقنية)** أو انتساب أداة تحديد الغايات **(العلم من حيث مبدع لأداة تحديد الغايات الذوقية أي قيم قيم الذوق أو الفلسفات الذوقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني ومن حيث هو مبدع لأداة تحديد الغايات الخلقية أي قيم قيم الرزق أو الفلسفات العملية)**.

فماذا حقق فكرنا الاجتهادي من أهداف تنتسب إلى القيم التي من القوة الثانية أو ما يتعلق بمجال القيم العملية والوجودية ؟:

1 - **فهو قد حصر همه في الشرعيات**

2 – **واستثنى العقديات من مباحث الفكر الاجتهادي.**

وماذا حقق فكرنا الاجتهادي من أهداف تنتسب إلى القيم التي من القوة الأولى أو ما يتعلق

بمجال القيم الذوقية والرزقية ؟:

1 – فهــو قــد حصر همــه في المعنى الغفــل من العلــم أو مجــرد الإدراك العامي للظاهــرات الطبيعية والإنسانية.

2 – واســتثنى العمل على علــم أعني النظر المســوفي في علم الأدوات بنوعيهــا أدوات علوم الطبيعة وأدوات علوم الشريعة.

فكيف آل الأمر بالفكر الاجتهادي إلى الانحصار في أدنى عناصر التأصيل الفقهي أعني فنيات اســتخراج الحكم من النص بالأدوات اللســانية والمنطقية وفي أدنى مدارك الوجــود الطبيعي والتاريخي استنادا إلى المعرفة الغفل الخالية من التنظير العلمي ؟ لكي نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نفهم العلل التي تجعل الطابع الثوري للإسلام الذي هو إصلاح متواصل في المجالين والنظري والعملي المتعلقين بأصناف القيم الخمس عصية على الفهم فضــلا عن التحقيق. ففهم الإصلاح المتواصــل الذي هو جوهر الفكر الاجتهادي في النظر والعمل المنطبقين على مجالات كل أصناف القيم فضلا عن تطبيقة عليها ليس من الأمور التي تقبل التصــور الســهل فضــلا عن الإنجاز [29]. فكلاهما من بعائد الأمور التي لا بد فيها من تجاوز ســطح الأقوال والأفعال للوصول إلى معانيها العميقة التي نحاول استخراجها من فهم هذا الطابع الثوري.

فبفضل العلاقة التي حددها الإسلام بين الغايات الدينية المفارقة **(مجال ما بعد التاريخ)** والأدوات السياسية المحايثة **(مجال التاريخ)** جعل الإسلام تحقيق قيمه فعلا تاريخيا متصاعدا **(بحكم ضرورة إشرئبات مجال التاريخ إلى مجال ما بعد التاريخ وانشــداده إليه انشــداد الواقع إلى المثال)** تصاعدا يقابل الرؤية التي تعتبر المســتقبل الإنســاني عملية نازلة تبتعد عن عصر ذهبي ابتعادا ينتهي ضــرورة إلى الانحطاط [30]. ويعتمد هذا الصعود الدائم على معنيين مشتقين من مادة واحدة هي مادة "ج.ه.د.". فأما المعنى الأول فهو جوهر العقل النظري والعملي المطبقين: **إنه الجهاد الذي لا يمكن فهمه إلا في ضــوء مطابقته لمفهوم التواصــي بالصــبر**

---

[29] لعل ثورة الإسلام في شروط النظافة المشروطة في العبادات مثلا تشير إلى مثل هذه الصعوبة أكثر من أي تعليق. فالنظرة المتعلقة بنظافة البدن شرطا في القيام بالفروض المشــرية يمتنع أن تتحقق في الحياة الإســلامية من دون تصــور جديد للمدينة والتنظيم الاجتماعي لم يتحقق إلا بعضــه للقلة المترفة التي ليس الإيمان أول همومها وهو ما جعل الغزالي يناقشهم في الاكتفاء بالشروط الظاهرية ظنا منه أنها ليست مقصودة. وعندي أن النظافة مقصودة وكذلك الرياضــة في المشــاعر الإسلامية بل إني اذهب إلى ان كل توابع الفروض الإسلامية التي يتصــورها الفقهاء انحرافا عنها مقصودة لأنها ليست انحرافا بل بلوغ للغاية الخفية. وليكن مثالنا ما يحصل في رمضان المعظم بخصوص فنون المائدة. فرمضان هو الفرصة الوحيدة التي تصبح فيها المائدة فنا. وهو الفرصة الوحيدة التي تصبح فيها العناية بالأكل جزءا من العبادة وهي من دونه أمرا لا يكاد ينشغل به أحد فضلا عن كون قطع العوائد الرتيبة مرة في السنة من أهم منشطات معاني الحياة وفضلا عن كون الحياة الأسرية والاجتماع على المائدة يمثلان أهم فرص الأخوة والصداقة وصلة الرحم.

[30] وهذا المنطق المتصــاعد المســتند إلى التجربة بالصــواب والخطأ المتكررين إلى غير غاية يمكن بيانه بأمرين أحدهما صريح والثاني ضــمني. فأما الأمر الصريح فهو القصــص القرآني الذي يبين أن التجارب الرســالية المتوالية ســعي متواصل لتحقيق نفس القيم حتى وإن اختلفت الطرق بحسب ضرورات المراحل. وأما الأمر الضــمني فهو اعتماده في النظر على الاجتهاد بديلا من الســلطة الروحية المعصومة واعتماده في العمل على الجهاد بديلا من السلطة الزمانيــة المعصــومة: لو كان العلم المطلق ممكنا لاســتغنيا عن الاجتهاد ولــو كان العمل المطلق ممكنا لأغنانا عن الجهاد. لكن التدرج في الســعي نحو الغاية النظرية والعملية ضروري لذلك كان البديل الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل. وهذان الأمران يمثلان أكبر المدافع لســخافات عبد المسيح الكندي ســخافاته التي ترد إليها كل بذاءات اللادينين ضــد رســالة محمد فضلا عن غباوة الاستنقاص من منزلة اللذة في الحياة الإنسانية اتهاما للرسول بالأبيقورية.

ثاني شرطي تخليص الإنسان من الخسر. وأما المعنى الثاني فيمثل جوهر العقل النظري والعملي المجردين: **إنه الاجتهاد الذي لا يمكن فهمه إلا في صور مطابقته لمفهوم التواصي بالحق أول شرطي تخليص الإنسان من الخسر.** فيكون بذلك الفكر الاجتهادي متضمنا شرطي استثناء الإنسان من الخسر بعد ختم الوحي المصحوب بنفي السلطة الوسيطة أعني الفكر الذي يحقق عبارة الكتاب الذي يمكن أن يكون دستورا أزليا وكونيا.

لكن العقبات تتأتى من قلب رؤية التاريخ قلبا يجعله نزولا من عصر ذهبي إلى الانحطاط فيجعل كل امكانية لتحقيق هاتين الثورتين تحقيقا جديا في المجالين المعرفي والخلقي المطبقين على كل القيم أمرا مستحيلا لأنه يلغي شرطي استثناء الإنسان من الخسر: **التواصي بالحق في النظر والعمل تجريديا والتواصي بالصبر فيهما تطبيقيا.** لذلك بات واجبا علينا أن نكشف العلل التاريخية التي سببت هذا القلب المشؤوم.

البحث التاريخي في علل هذا الإنقلاب المشؤوم:

يمكن أن نمثل للبحث التاريخي في هذه العلل بالاستعارة المؤسسية التي تحكمت بصورة شبه مطلقة على جل مؤسساتنا. وقد كان موقف الانفعال والتقبل ناتجا في نفس الوقت عن إلحاح الفعل قبل التأسيس النظري الصحيح وعن خلط كلي بين البراءة الأصلية واستصحاب الحال[31]. وهذا التمثيل المؤسسي يمكن تأييده بالاجتهاد الفقهي من حيث هو سلوك عام يبرر به العلماء بعديا وبطرق ملتوية أخذ الحلول الموجودة التي أبدعتها ثقافات أخرى بعد صمود أولي أمام التأثير ورفض سطحي يحول الأخذ إلى حاجة ملحة بعد فوات أوان الفكر المبدع.

وقد بدأ هذا الموقف منذ أن تبني المسلمون مؤسسات الإمبراطوريتين الرومية والفارسية وظل ساريا إلى أن تبنوا عند الشروع في النهضة التنظيم الغربي لكل أوجه حياتنا وخاصة أنظمتنا السياسية والتربوية والاقتصادية فضلا عن مضمون فكرنا النظري والعملي وشكله. والعلة هي دون شك موت **إبداعيتنا النظرية و تجديديتنا العملية في كل المجالات القيمية.** ولا توجد لحظة واحدة من تاريخ الحضارة الإسلامية إذا ما استثنينا اللحظتين الرسولية والراشدية يمكن أن تكون مفرا من التأثر الانفعالي بالموروث الثقافي الأجنبي غير المفهوم بسبب عدم فهم الثورة الإسلامية نفسها. فكل ماضينا الفكري والمؤسسي تبنى هذا الموقف بالذات وهو موقف انتهى في الغاية إلى إصابة أعمق ما في نفوسنا بعدوى التقليد فآل بنا إلى فوضى فكرية نظرية وعملية مطلقة علتها العيش على العارية[32] والاستسلام إلى التقليد لرفض

---

[31] ليست الأفكار والمؤسسات المستعارة على النفي الأصلي أو على البراءة الأصلية بل هي منتج ثقافي يعبر عن رؤية لروح موضوعي يحتاج تبينها إلى تحليل وتأويل. ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكري والخلقي عندما يحصل من دون أن يتقدم عليه بحث فلسفي معمق.

[32] ليس في هذا الحكم القطعي ما يفيد بأننا ننفي الفكر الإسلامي الأصيل. إنما هو متعلق بالأشكال التاريخية للمدارس الفلسفية المزعومة التي من جنس مدرسة إخوان الصفاء أو بسلوك النخب السياسية والفقهية في التاريخ الإسلامي هذه النخب التي اعتنقت المؤسسات الموجودة دون محاولة استثمار التصورات التي حددها الفكر الإسلامي الأصيل الذي تجاهلوه أو أهملوه مكتفين بطلب التبريرات البعيدة منه لسلوكهم. ذلك أن همهم الأول كان الاستجابة العجلى للوضعيات المرتجلة ومن ثم رفض كل تأسيس نظري جدي للمتطلبات المؤسسية للثورة الإسلامية. فقد نسوا أن التأسيس النظري للثورة الإسلامية في مكيات السور دام عشر سنوات قبل أن يبدأ التطبيق العملي لهذه الرؤية النظرية في السور المدنية.

مغامرة الإبداع والخلق والتجديد. ونحن نعتقد أن هذا الموقف يعد من أهم علل انفراط عقد الوحدة الإسلامية لأن تعدد التأثيرات الأجنبية وفقدان البناء على ما يصدر من المنبع الواحد والموحد يؤول بالأمم إلى التنوع الفاقد للوحدة العضوية فيحول ما فيها من تنوع خصب إلى تشض مرضي كما هي حال المسلمين الآن:

أ- **فالاستعارة النظرية** يمكن أن نصفها بكونها استصحاب حال عقدية. ذلك أن علم أصول الدين أصبح مجرد دفاع عن بعض الصيغ الجامدة للعقيدة من حيث هي منظور للحقيقة[33] بدلا من أن يكون البحث المتواصل عن الحقيقة: **التواصي بالحق**. فكانت نتيجة هذا التحريف النظري مآل عقلنا النظري إلى أن يصبح كسيحا كما يتبين من النتائج التالية:

1 - **زوال كل إبداع روحي**: وذلك بنفي الخيال من حيث هو معين الإنتاج الرمزي للنظريات العلمية والفنون الجميلة. فاستبعاد العلوم والفنون الجميلة من منزلة العمل الروحي أدى إلى تكسيح الروحانية الإسلامية مرتين. تخلى المسلمون عن هذه المجالات للشعوب الأجنبية والأقليات وأصبحت هذه المجالات معدودة من المنافي للدين. ولما كانت العلوم والفنون من حاجات الفطرة الطبيعية فإنهما لا يمكن أن يزالا فيكون منعهما أو الحط مها حطا من بعدهما الديني لا غير.

2 - **زوال كل إبداع مادي**: وذلك بنفي الخيال من حيث هو معين الإنتاج التقني للمؤسسات المادية والفنون الآلية. ونفس السلوك اتبع تجاه الملكة الثانية للعقل النظري: **فقد أصبح يعد عملا تابعا للسحرة والمشعوذين**.

3 - **لكن أخطر النتائج** كانت الفرقة بين المسلمين. فالفكر النظري الذي حصر في الدفاع عن صيغة عقدية جامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى الروحية المطلقة: **تعدد الصيغ العقدية الجامدة بحسب الفرق بات أول أسباب فقدان الأمة لوحدتها الروحية**.

ب- **والاستعارة العملية** يمكن أن نعتبرها استصحاب حال شرعي. ذلك أن أصول الفقه تحول إلى دفاع عن صيغة جامدة للقانون من حيث هو رؤية للحق بدلا من أن يكون بحثا متواصلا عن العدل وشروط تحقيقه: **التواصي بالصبر**. فكانت حصيلة هذا التحريف العملي تكسيح العقل العملي الإسلامي كما يتبين من النتائج التالية:

1 - **زوال كل إبداع خلقي**: نفي الخيال من حيث هو معين الإبداع الرمزي للنظريات الخلقية والسنن الجميلة يمثله بوضوح مفهوم البدعة التي أصبحت عين الأصل لكل جمود ونمطية في كل أوجه حياتنا الخلقية والسلوكية.

---

[33] وقد دفع تعريف أصول الدين الذي أصبح كلاما ابن خلدون إلى نفي الحاجة إليه. فهذا العلم لم يعد ضروريا لأن العقيدة بعد سوادها أصبحت غنية عن الدفاع عنها. لكن أصول الدين بمعناه الإيجابي أعني طلب الحقيقة الوجودية حول الكون والله والإنسان لا يمكن تصور حياة الإنسان ذات معنى من دونه: فهو جوهر الفكر عامة والفلسفي على وجه الخصوص رغم مزاعم كل الذين يقابلون بين الدين والفلسفة. فالفلسفة في ذروتها دين والدين في ذروته فلسفة وكلاهما في ذروته فن وإبداع أو بصورة أدق عين تحقق الوجود القادر على الفهم والتعبير ومن ثم فهو ما لا يمكن أن تدركه الحمير.

2 - زوال كل إبداع مؤسسي: نفي الخيال من حيث هو معين لإبداع المؤسسات المدنية والسياسية لا يحتاج إلى دليل إذ يكفي أن نرى ما عليه حال مؤسساتنا ولجوء دولنا لاستيراد المؤسسات المدنية والقانونية كما تستورد البضائع.

3 - والأدهى هو أن الدفاع عن الصيغ الفقهية الجامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى المؤسسية المطلقة. فتعدد التأسيسات العقدية الجامدة للتشريعات هو المصدر الرئيس للفرقة الإسلامية لان هذه التأسيسات لم تكن معدودة من الاجتهاد النظري للتأسيس النظري بل هي أصبحت مصدرا للتنافي السلوكي بين المذاهب ومن ثم مصدرا للفوضى المدنية.

وقد حاولت حركة الإصلاح أن تحرر الفكر النظري والعملي الإسلامي من التمظهرات السطحية لهذه النتائج. لكن الحل الذي قدمته كان حلا تلفيقيا لا يعالج إلا المظاهر العرضية من النوع الثالث من النتائج: تعدد المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية مع شعاري الدعوة للتنوير الديني التيمي (**ضد الاستبداد الروحي ممثلا بالتصوف**) والإصلاح السياسي الخلدوني (**ضد الاستبداد الزماني ممثلا بالمرتزقة**) دون فهم لأصول ثورتهما. فكان الإصلاح لا يستهدف إلا غايات ذرائعية خالية من العلل النظرية العميقة: **مجرد تسكين بعض المظاهر المرضية والرد على المطالبات المستعجلة أعني تكوين جبهة ضد المستعمر.** لكنه لم يكن قادرا على التصدي للأزمة[34] الحقيقية والعميقة لان أصل المشكل بالذات لم يقع التعرض إليه: **إعادة السلط الوسيطة التي أقعدت العقل والإرادة فأزالت الوظائف التي ينبغي أن يؤديها العقل النظري والعقل العملي تأدية تجعل مفهوم الاجتهاد والجهاد كما حددتهما الثورة الإسلامية مطابقين لمفهوم الإصلاح الدائم كما عرفه شرطا الاستثناء من الخسر أي التواصي بالحق والتواصي بالصبر المؤسسيين.**

وتكشف هذه المحاولة النتيجة العميقة للمؤسسات الإسلامية البديل عندما تؤدي وظائفها على أكمل الوجوه[35]: **وتلك هي الأمانة المصحوبة بالشهادة الأولى بفرعيها (كلية التوحيد وكلية الرسالة) والشهادة الثانية بفرعيها (على الذات وعلى الآخرين) وأصلها جميعا أي الخلافة من حيث هي منزلة الإنسان القرآنية في معناها الكلي (الخلافة الوجودية) وفي معناها الخاص أو خلافة الخلفاء (الخلافة السياسية أداة لتحقيق الخلافة الوجودية).**

---

[34] إن النظرة التلفيقية التي تباها فكر الإصلاح في أصول الدين وأصول الفقه عمقت الأزمة لعلتين. فهي أولا تستمد علة وجودها الأولى من المساعدة على مواصلة الاستعارة الفكرية والمؤسسية من المصادر الأجنبية ومن ثم الاستعاضة عن الإبداع بالتجديد الإستعاري من المصادر الأجنبية. ثم إن كل تأليف من المدارس الكلامية ينتج مدرسة كلامية أخرى وكل تأليف من المدارس الفقهية ينتج مدرسة فقهية أخرى ومن ثم فهما لا يحرران من الصراع بل يعمقانه فضلا عن الفوضى النظرية الناتجة عن التأليف التلفيقي. ومن ثم فالتأليف التلفيقي لن يحل مشكل التحريف النظري والعملي الذي أخضع القرآن والسنة لنتائج هذا السلوك المعتمد على العارية بديلا من الفكر المبدع.

[35] لذلك كانت هذه المقاصد عندما تكون بتمام تحسيناتها وغير مقصورة على الضرورات التي تغني فيها الطبيعة عن الشريعة في نفس الوقت حقوق الإنسان وواجباته. فهي حقوق بالقياس إلى السلط الدينية والسياسية وهي واجبات كل امريء بالقياس إلى نفسه والأمة والله. والمعلوم أننا نرفض فقه المقاصد أعني بناء التشريعات بالقياس الذي بلغ الغاية القصوى في نظرية المقاصد. لكن هذا الرفض لا يعني أننا ننفي وجود مقاصد إلهية. أساس رفضنا لإستناد التشريع عليها هو اعتبارنا إياها من الغيب من وجه علاقتها بوسائل تحقيقها علاقتها التي هي عين مهمة التشريع. لذلك أسسنا التشريع على الأخلاق الإسلامية التي تحكم الاجتهاد والجهاد الغنيين عن التأسيس القياسي عامة والتأسيس المقصدي خاصة. ما تختاره الجماعة الإسلامية من تشريعات إسلامي لمجرد كون الجماعة ربيت على الأخلاق الإسلامية التي من شروطها القصد إلى المعروف بحسب مبدأ الفطرة والعلم بالكون والشرع.

1 – **ففي الاجتهاد النظري والعملي** تكون صورة العمران **(النظام التربوي والنظام السياسي)** متقدمة على مادته **(الاقتصاد و الثقافة)** لأنها تتعلق أساسا بالمعرفة النظرية والعملية من حيث هي تواص بالحق من أجل تدبر الكون والتاريخ بالفكر الاجتهادي الذي جعله الله مرجعا بعد توقف الوحي وفي غياب السلطة الروحية والزمانية الوصيتين على الإنسان في مدده الروحي **(الذوق)** وفي مدده المادي **(الرزق)**.

أ– فصورة العمران تتعلق بالنظامين التربوي (مقصد العقل) والسياسي (مقصد العرض) القادرين على إنتاج الشخص والجماعة المستثنين من الخسر لتواصيهم بالحق من أجل الإيمان الحر الناتج عن تبين الرشد من الغي.

ب– ومادة العمران تتعلق بالنظامين الاقتصادي (مقصد المال) و الثقافي (مقصد الدين) القادرين على تحقيق الشخص والجماعة المستثنين من الخسر لنفس التواصي لأن العمل الصالح جزء من الإيمان التام.

2 – **وفي الجهاد النظري والعملي** ينعكس الأمر فتتقدم مادة العمران على صورته لأنه مهتم أساسا بتطبيق المعرفة النظرية والعملية المجردتين من حيث هي تواص بالصبر. فيتحقق البعد العيني من مقصد النفس المطمئنة أو المستخلفة من حيث هي الذات التي تقوم بها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هي أحد مقومات الأمة الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر بنفس الآلية ولكن في الاتجاه المقابل.

وبذلك تتحقق شروط السياسة التي تنبني على الفكر الاجتهادي المحدد لثمرات المثل الشرعية وأدواتها السياسية. ذلك أن السياسة من غير المثل الشرعية تصبح ذريعية خالصة لا يحكمها غير حساب المصالح الدنيوية فلا تطابق المقاصد الضرورية للشريعة بشروط كمالها حاجيات ومحسنات لكون هدف الشرع ليس الضروري بل الغاية من الكمال. ولو اقتصرت الشرائع السماوية على الضروري من المقاصد لكانت الطبيعة مغنية عن الشريعة. فالهدف ليس الاكتفاء بالضروري فيختار الإنسان "حياة" بدل "الحياة" عملا بما قاله القرآن فيمن يفضل الإخلاد إلى الأرض من البشر. ذلك أن المقاصد بكامل محسناتها هي المقومات الحقيقية للدين الكلي إذ هي شروط تمكين الإنسان من حظه من الاتصاف بالقدر الممكن من صفات الذات الإلهية الجوهرية تحقيقا لمثال الإنسان الأعلى بأبعاده النظرية والعملية[36]:

1 – فمقصد العقل ليس مقصدا متعلقا بالملكة العضوية للفكر بل بمعناه الديني الذي هو مصدر المعرفة النظرية والعملية وشروطهما وأدواتهما كما دعا إليها القرآن الكريم في تدبر آيات الكون والأمر. ويناسب صفة العلم.

2 – ومقصد المال ليس متعلقا بالقوة الاقتصادية والثروة بل لمعناه الديني الذي هو الشروط المادية لقيام[37] الشخص واستقلاله أو الوسائل التي تنتج عن تطبيق المعرفة النظرية. ويناسب صفة القدرة.

وهذه الصفات الخمس هي: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة. ولما كان وجود الله مطابق لماهيته فإنها تمثل عين حقيقته أو ذاته. وهذه الصفات تمثل الغاية التي أداتها مقاصد الشريعة. ومن ثم فالإنسان يمكن أن يكون خليفة لان له بعضا من الصفات الذاتية التي يتصف بها الله: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة. والمقاصد الشرعية المناظرة لهذه الصفات هي: النفس والدين والعقل والمال والعرض أو الشرف. فمن دون وجود تام وحياة سامية وعلم صادق وقدرة حقيقية وإرادة فعلية لا تكون النفس والدين والعقل والمال والشرف ذات وجود حقيقي وفعلي.

[37] لسورة النساء الآية 5: " ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا".

3 - ومقصد العرض أو الكرامة ليس هو الأخلاق الجنسية بل دلالته الدينية تمثل الشروط الخلقية لكرامة الشخص كرامته التي ينتجها بتطبيق المعرفة العلمية ويحميها بالتربية والتنشئة السوية. ويناسب صفة الإرادة.

4 - ومقصـــد الدين ليس متعلقا بالممارسة السطحية للشعائر بل بمعناه الديني الذي هو الحياة السامية التي تستند إلى العبادة من حيث هي تاج المعرفة النظرية والعملية لآيات الخلق لا بديلا منها. ويناسب صفة الحياة.

5 - وأخيرا فإن مقصد النفس ليس متعلقا بمجرد المحافظة المادية على النفس من حيث هي ذات عضوية نفســيه بل بمعناه الديني الذي هو إتمام المقاصـد الســابقة من حيث هي شروط الحياة الروحية التي تقتضي الممارسة التامة للاجتهاد والجهاد كما حددنا معنييهما ذوي الفروع الأربعة والأصلين الحقيقيين: العقل المستنير والإرادة الحرة من حيث هما شرطا وجود الشخص الخلقي الذي يتم خلقه في الحياة الدينية أو الروحية السامية (وذلك هو المقصود بكون محمد متمما مكارم الأخلاق). ويناسـب صفة الوجود.

تلك هي شروط النظام السياســي الذي يمكن أن يكون القرآن الكريم دســتوره الأزلي إذ هو نظام دائم الســعي لتحقيق الصــفات التي لأجلها كرم الله الإنسان. وهذه الصفات متناسبة مع المقاصد الشرعية بكامل شروطها التحســينية لا مجرد الضرورية. وهي تهدف إلى تربيته تربية تمكنه مما هو ممكن له من مدد إلهي تخلقا بأخلاق القرآن أعني بالصــفات الخمس التي ذكرنا: فصــفة الوجود مناســبة لمقصد النفس والحياة مناســبة لمقصد الدين والقدرة مناسبة لمقصــد المال والعلم مناسب لمقصد العقل والإرادة مناسبة لمقصد العرض أو الكرامة.

الفصل الثاني: عقبات الفكر الاجتهادي

المسألة الثانية: كيف تحددت العقبات تصوريا ؟

علينا الآن أن نحدد العقبات تصوريا. فكل العقبات يمكن أن نرجعها إلى مفهومين يرددهما من يريد أن يعيد السلط الوسيطة التي ألغاها القرآن الكريم لما بينه من فسادها بالطبيعة في سورة آل عمران رغم كونهما منافيين للإصلاح المتواصل الذي هو جوهر الفكر الاجتهادي: **مفهوم القطعي ومفهوم المعلوم من الدين بالضرورة**. فمفهوم **القطعي** الذي هو مصدر العوائق الأول يحصر اجتهاد الفكر في قبلة واحدة فلا يتوجه الفكر إلا وجهة واحدة نزولا من **القطعيات** المزعومة إلى ثمراتها ويستثني القبلة الثانية التي هي التساؤل عن **قطعية القطعي** والصعود منه إلى ما يؤسسه ويعد شرطا فيه[38]. حصر الفكر في أحد اتجاهي السؤال مما قطع به إلى نتائجه وعدم اعتبار الاتجاه المقابل أي اعتبار ما يعد قطعيا هو بدوره محل سؤال. فهو بدوره نتيجة لما تقدم عليه من مقدمات صريحة أو ضمنية لأن صفة القطعية ليست ذاتية للأمر المقطوع به بل هي نتيجة لحاجة الانطلاق من بداية ما: **فتكون البداية ما قطعنا بها تسلسل طلب نقطة البداية طلبا قد يكون متسلسلا إلى غير نهاية**.

والمقدمات التي نستبدلها بالقطعيات المزعومة قد تكون أكثر منها خصبا في عملية الاستثمار ومن ثم فينبغي الرجوع إليها واستعمالها لإعادة التأسيس كما أسلفنا في كلامنا على العلاقة بين البناء والأسس. والمعلوم أن المرء كلما تقدم في استنتاج ما تتضمنه مقدماته كلما أدرك حدودها وقدرة تحملها لما يتأسس عليها فيكتشف إمكانية تجاوزها إلى ما قبلها الذي تكون بالإضافة إليه هي بدورها نتائج لمقدمات أكثر جذرية دون أن يكون ذلك محطا بعين المقدمات جميعا سواء كان فطرة العقل أو ثمرة

[38] فيكون ما يتصور قطعيا تارة مقدما لتال يستنتج منه وطورا تاليا لمقدم يسبقه ويؤسسه هذا يتقدم العلم في الاتجاهين تدقيقا لنتائج مقدماته وتعميقا لأصول مقدماته التي تصبح هي بدورها نتائج. والتوجه الثاني كان ولا يزال في تاريخ الفكر البشري أكثر خصبا وخاصة في لحظات الثورات العلمية التي تتلو انسداد أفق التوجه الاول.

النقل. فالمقدمات تستقرأ دائما من آيات الكون أو آيات الأمر وبلغة فلسفية من منطق الضرورات الطبيعية أي نظام الطبيعة وعلمها أو من منطق الخيارات الخلقية أي نظام التاريخ وعلمه.

وهنـا يأتي المفهوم الثاني أو مصـدر العوائق الثاني ليؤيد هذا التوجـه مفهوم **المعلوم (من الدين) بالضرورة**. فالقطعي لم يعد ما قطع به الفكر للتأسيس بل ما هو معلوم بالضرورة. ويشبه هذا المفهوم مفهوم **الحقائق الأولية** عند الفلاسفة لما كانوا يعتقدون منطلقات فلسفتاهم من المعلوم بالضرورة فيتصورون العلم كله يمكن أن يستنتج من هذه الأوليات المزعومة. والكل يعلم أن الفكر الفلسـفي لم يصبح قادرا على تحقيق ثورات علمية إلا منذ أن أصبح يشـكك في هذه الضروريات ليعتبرها فرضيات تأسيسية أو بلغة اصـطلاحية **أصـولا موضوعة** لغرض محدد باعتبارها فرضيات ميسرة للاسـتدلال ولتنظيم المعلومات في مجال مخصوص.

لكن القائلين بالقطعي وبالمعلوم بالضرورة يتصورون ذلك حرزا ضد التأويل المنهي عنه قرآنيا. لم يدر بخلدهم أن الأوليات في كل علم عندما لا يكون أصـحابها واعين بوظيفتها التأسيسـية ومن ثم بنسـبيتها إلى الأمر المؤسـس عليها ليسـت هي في الحقيقة إلا تأويلات غير واعية وهي في الأغلب تعبير غير واع عن أحكام جيل معين أحكامه المسبقة حول ما يتصوره قطعيا ومعلوما بالضرورة أعني مسلما به وغير موضع سؤال. لذلك فالقطعي والمعلوم بالضرورة ليس هو إلا أحكام مسبقة لجيل من الأجيال أسس عليها اسـتثماره للمرجعية وللحدث في جدل القراءة المتبادلة للمرجعية بالحدث وللحدث بالمرجعية: **إنها رؤيـة ذلك الجيل للعالم أو للمجال الذي يتعلق به ذلك الخطاب**. لذلك فمراجعة هذه القطعيات والضرورات ليسـت أمرا يخدش قدسـية المرجعية تماما كما أن تغيير الأسـس في البناء عند تصور بناء آخر لا يخدش في كون الأرض هي التي تبقى السـند الأخير لكل تأسـيس. وكذلك الشأن بالنسبة إلى القرآن والسنة بعديهمـا وقلبهمـا الذي يمثله التاريـخ المقدس في مجراه الحي خلال حدث التاريخ الإسـلامي المحقق للمرجعية وفي القص القرآني: **إنهما الأرض التي يكون التأسيس بالحفر فيها لوضع قواعد البناء**.

تلك هي العلل التصـورية للانقلاب الذي قضـى على فكرنا الاجتهادي والذي وصـفنا علله التاريخية. إنها مصـدر كل الأسباب التي قضت على وظائف الخيال النظري والخيال العملي بوصفهما الأداتين الرئيسـيتين اللتين يسـتعملهما العقـل والإرادة من أجل القيام بدورهمـا في ديانة تعتبر فعليهما الخاضـعين لقاعدتي التواصـي بالحق والتواصي بالصبر أسـاس الإيمان والعمل الصـالح. فالاجتهاد أو التواصي بالحق متشارط مع الإيمان والجهاد أو التواصي بالصبر متشارط مع العمل الصالح[39] ؟

ولفهـم هـذه العلـل لا بد من تحليل طبيعـة الثورة النظريـة والعملية التي يقتضيها فهم الفكر الاجتهـادي كمـا يتبين من معانيـه القرآنية لـو لم يعطلها هذا الفهـم العقيم لمفهومـي القطعي والمعلوم بالضـرورة. لا بـد من أن نؤول تكوينية فكرنا ومؤسسـاته في علاقتهما بالوظائـف التي ينبغي أن تقوم بها كما يوصـي القرآن بذلك حتى نحصـل على مجتمع حر وقوي. وسـيمكننا هذا الفهم من إدراك

---

[39] والعصر× إن الإنسان لفي خسر× إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر

مدلول الإسلام الثوري من حيث هو مؤسس لفكر نقدي وإبداعي بديلا من الفكر المطلق ممثلا بتواصل الوحي أو بالمؤسسة الوصية. فليس الإسلام مجرد مواصلة للتقاليد الدينية كما يسيء فهمه أولئك الذين تبنوا عقديا الإسرائليات والنصرانيات والسبئيات والمجوسيات والمشركيات التي كانت تنتظم بها الحياة الروحية في الشرق قبل الثورة الإسلامية[40] أو أولئك الذين قلدوا مؤسسات الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا سائدتين قبل الإسلام. إنه تفكيك أصيل لهذه التقاليد المذهبية والمؤسسية بفضل مفهومين نقديين[41]: **هما التحريف الذي أفسد الفكر والعمل من منظور الدينين المنزلين والجاهلية التي أفسدت الفكر والعمل من منظور الدينين الطبيعيين**[42].

فأما مفهوم **التحريف** فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية التي أقعدت الفكر النظري والعملي بعقائد تزعم صادرة عن الوحي فجمدت مؤسساتهما. وأما مفهوم **الجاهلية** فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية التي أقعدت الفكر النظري والعملي بعقائد تزعم صادرة عن العقل فأفسدت المؤسسات المستندة إليه.

حاول القرآن الكريم أن ينقد الفكرين النقلي (**ممثلا بنقد تحريف الدينين المنزلين أي التوراة والإنجيل**) والعقلي (**ممثلا بنقد تحريف الجاهلتين أي الجاهلية العربية واليونانية**) وأن يحدد مؤسسات بديل تساعد على تحريرهما من فساد السلط الروحية والسياسية بفضل هذين المفهومين النقديين. وهذه الحلول البديل التي اقترحها الإسلام لا يمكن أن تكون إلا في شكل إصلاح دائم للفكر النظري والعملي في مستوى الفكر المجرد (**اجتهاد**) وفي مستوى تطبيق هذا الفكر عينيا (**الجهاد**).

فكيف نعلل[43] الوجاهة التي ننسبها إلى مفهوم النقد والإبداع القرآنيين اللذين يجمع بينهما مفهوم الإصلاح الدائم معنى عميقا للثورة الإسلامية؟ إن الإسلام من حيث هو إسلام ينبغي أن يكون إصلاحا دائما بديلا من الوحي المتواصل وتلك هي النتيجة الحتمية لكونه "**الوحي الخاتم**" ولنسخه السلط الروحية التي تدعي الوساطة بين الله والمؤمن أعني[44]:

---

[40] الامكانات العقدية الخمس التي يحدد الإسلام نفسه بالإضافة إليها والتي يقف منها موقف الإرجاء لكي يؤسس مبدأ التسامح الديني حددتها الآية 17 من الحج: " **إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد**".

[41] حددت سورة آل عمران هذين المفهومين: التحريف مفهوم حد للفكر النظري عند تصوره تأويلا معرفيا تحكميا للآيات والجاهلية مفهوم حد للفكر العملي عند تصوره تأويلا قيميا تحكميا للآيات.

[42] ومن هذين المفهومين استمد ابن تيمية بوعي أو بغير وعي نظريته الثورية في تجاوز إشكالية التوفيق بين الكلام والفلسفة أو النقل والعقل بالعودة إلى أساس متقدم عليهما يتعالى على المقابلة من الاصل. ذلك اننا اذا قلنا بالثنائية تعذر التخلص منها إلا بمنظور احد حديها فلا يكون التجاوز تجاوزا. ويقتضي التخلص من هذا المأزق ان يكون للإنسان موقف متعال على المقابلة هو موقف النقد الذي عرف في القرآن سلبا بالتحريف والجاهلية وعرفه ابن تيمية بمنهج تصحيح المنقول وتصريح المعقول. والمنهج الأول هو النقد التاريخي والمنهج الثاني هو النقد المنطقي. و كلا المنهجين متعال على المقابلة لانه هو الموقف الحاسم في تحديد علاقتهما وشروط المعرفة التي تجمع بين المعطى النقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية والعلاج العقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية. لكن الثورة التيمية مثلها مثل الثورة القرآنية بقيت غير مفهومة بسبب ما نحاول وصفه من الأمراض التي أصابت فكرنا.

[43] نستعمل المفهوم في دلالته عند كنط: التأسيس العقلي لاي معطى وراء وجوده من حيث هو واقعة تحتاج إلى تعليل يثبت شرعية وجودها.

[44] تواصل تقديم بعدي العقل تقديما فلسفيا. وتبدأ بالبعد النظري. أما في المنظور الديني فالبعد العملي متقدم. لكن تحليلنا لمفهوم الاجتهاد متصوره بالقياس إلى مفهوم الجهاد: لذلك فنحن نطبق الأبعاد الخمسة منسوبة إلى المفهومين كليهما الفاصل بين الخاص والأفضل فيكون بين الأكبر والأصغر الكبير والصغير وسطين بينهما.

1 – أن الإسـلام ينبغـي أن يكـون معرفة نظرية وعملية متصـلة أو اجتهـادا لا يتوقف تكون ترجمته المؤسسـية إلى مؤسسة شـكلية اجتماعية هي: مؤسسة التواصي بالحق[45] . وقصدنا مواصلة للجهد النظري الذي بذله فلاسـفتنا الأربعة (ابن سـينا والغزالي بداية وابن تيمية وابن خلدون غاية) أن نفهم الواقعة التاريخية التي بمقتضـاها حصر الفكر النظري خلال عصر الانحطاط في الفكر الفقهي ومنذ الصحوة في الفكر السياسي للأحزاب الدينية دون الشروط التي تعيد إلى هذه المعاني دلالاتها العميقة.

2 – وأنه ينبغي أن يكون عملا نظريا وتطبيقيا دائما أي جهادا متواصـلا أساسه التطبيق الدقيق للمعرفة النظرية والعملية التي تكون ترجمتها المؤسسـية مؤسسـة شـكلية اجتماعية هي: مؤسسة التواصي بالصـبر[46] . وقصـدنا مواصـلة لنفس الاتجاه هو أن نفهم الواقعة التاريخية التي جعلت هذا الفكر العملي ينحصر خلال عصر الانحطاط في ممارسة الشعائر أو العبادة ومنذ الصحوة في الجهاد القتالي من دون شروطه التي تحقق دلالات هذه المعاني العميقة.

فقد ضـاع معنى الاجتهاد العميق من حيث هو شرط معـرفي (معيار الحقيقة) وشرط وجودي (طبيعـة الحقيقة) للثورة الفكرية والمؤسسـية الإسـلامية. ذلك أنه حصر قبل عهد الانحطاط في أصـول الفقه ومنذ الصـحوة في السياسة. وكلا الحصرين كان أصحابهما غافلين مطلق الغفلة عن شروط هذه الأصـول الفقهية والسياسـية ووسـائلهما الشروط والوسائل المسـتحيل تحقيقها من دون الثورة العلمية والوجودية التي ضمنها الإسلام مفهوم الاجتهاد. فالاجتهاد ينبغي أن يكون أكثر كلية من حصره في المنهجية الفقهية لاستنباط الأحكام من النصوص أو لتحديد شروط انطباقها وتعميمها. ينبغي أن يتضمن أبعادا خمسـة: هي نوعاه التقليديان اللذان نضـيف إليهما نوعين آخرين يتعلقان بشروط إمكان النوعين المعروفين. وهذه المعاني الأربعة ينبغي أن تسـتند إلى أصـل عام يتأسس عليه الاجتهاد بمعانيه الأربعة أعني مبدأ صفة العقل التي يتصـف بها الإنسان والتي جعلها الإسلام شرط التكليف والإيمان: العقل النظري من حيث هو قوة مطلقة الحرية.

وهكذا فعلينا أن نصنف الاجتهاد والجهاد بالصورة التالية:

فالاجتهاد يتألف من خمسـة أصـناف أحدها أصل كل اجتهاد وثمرته لكونه في نفس الوقت شـرط التكليـف المعرفي والتكليف الخلقي والشـرط الجامع بينهما من خلال التوحيـد بين تفاعلهما في الاتجاهين قصـدت التكليف الديني الذي هو عين معنى الوجود الإنساني: - 1 الاجتهاد الأصغر (الاجتهاد الفقهي: الفقه الظاهر) –2 والاجتهاد الأكبر (اجتهاد الخلق الديني: الفقه الباطن أو التصـوف في معناه العميق) –3 والاجتهاد الصغير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأصغر وأدواته (العلم النظري: أي علوم الطبيعة ومنها الإنسان من حيث هو كائن طبيعي في علم الإحياء) –4 والاجتهاد الكبير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأكبر وأدواته (العلم العملي: العلوم الإنسانية ومنها الطبيعة من حيث هي كائن خلقي) –5 وأخيرا مبدأ كل اجتهاد أعني شروط العقل المستنير من حيث هو تواص بالحق.

---

[45] الذين آمنوا.... وتواصوا بالحق.

[46] وعملوا الصالحات.....وتواصوا بالصبر

والجهاد مثله مثل الاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها هو أصل كل جهاد وثمرته في نفس الوقت لأنه شرط الالتزام بالتكليف المعرفي والخلقي والتكليف الجامع بينهما وبين تفاعلهما في الاتجاهين من خلال التوحيد بين النظر والعمل في ما يسميه الإسلام بعزم الأمور حيث يصبح مفهوم الصدق دالا على تطابق الذات مع ذاتها (**الصدق الخلقي**) وليس مع الموضوع فحسب (**الصدق المعرفي**). لكن الجهاد مثل الاجتهاد حصر قبل عصر الانحطاط في الفروض الدينية (**الجهاد الأكبر: مجاهدتا التقوى والاستقامة**) ومنذ الصحوة في القتال في سبيل الله والسياسة من دون التفطن إلى شروطهما وأدواتها.

لكن الجهاد ينبغي أن يكون أكثر كلية من دلالته القتالية والنضالية. فهو ينبغي أن يتألف من أبعاد خمسة مثل الاجتهاد: **الصنفان التقليديان واثنان آخران متصلان بشروط امكانهما ثم مبدأ الجهاد عامة أعني مبدأ الصفة الخلقية التي يتصف بها الإنسان: العقل العملي أو الإرادة الحرة**. ومن ثم فالجهاد ينبغي أن نميز فيه أصنافا خمسة هي: -1 **الجهاد الأصغر (أو القتال في سبيل الله)** -2 **والجهاد الأكبر (أو العبادة والعمل الخلقي)** -3 **والجهاد الصغير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأصغر وأدواته (التقنيات والاقتصاد أو تطبيق علوم الطبيعة)** -4 **والجهاد الكبير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأكبر (السياسة والتربية أو تطبيق العلوم الإنسانية)** -5 **وأصل هذه الأنواع جميعا أعني الإرادة الحرة التي ينسب إليها القرآن عزم الأمور وحرية الاختيار وخاصة شطر الإيمان الصحيح**.

وهذه المعاني العميقة للحلول البديل التي يقدمها الإسلام من أجل تنظيم الفكر والعمل الإنسانين تقتضي رؤية جديدة لمؤسسات قادرة على إنتاج الشروط والأدوات لتحقيقها العيني والمتدرج في الواقع الاجتماعي خلال وجود الأمة التاريخي تحقيقا لدلالات الوظيفة الدستورية الكونية والأزلية للقرآن الكريم. فإذا قبلنا تحليل ابن خلدون للعمران البشري أمكننا أن نميز مقومي صورته اللذين يمثلهما **النظامان السياسي والتربوي** من مقومي مادته اللذين يمثلهما **النظامان الاقتصادي والثقافي**. والعمران من حيث هو وجود كوني للبشرية يتعين في الثقافات الخاصة بصورة عامة وفي أعيان الأشخاص بصورة خاصة لأن الثقافات والأشخاص هي في نفس الوقت ثمرة الاجتهاد (**المعرفة النظرية والعملية**) والجهاد (**العمل المؤسس على نوعي المعرفة**) وثمرة وظائفهما ومؤسساتهما كما شرحناها في هذه المحاولة.

وبذلك يتبين أن محاولة التعريف التصوري تساعد على فهم طبيعة الفكر الاجتهادي وفهم ما حصل له في تعينه الفعلي خلال محاولات تحقيق شروطه بصورة جعلت الانحراف عنه الحائل الحقيقي دون فهم المقصود بالقرآن دستورا للمسلمين وحلا لمعضلات الوجود الإنساني في كل زمان ومكان. لكن إعادة السلط الوسيطة عن طريق الاستعارة النسقية من الإمبراطورتين اللتين كانتا سائدتين وما حصل للمسلمين خلال القرنين الأخيرين أخذا شبه نسقي من الغرب الشيوعي أو الرأسمالي يجعلان المسلمين مقلدين في ما يزعمونه تجديدا وتحديثا في عصرنا شأنهم شأنهم في الحالة التي عطلت الفكر الاجتهادي التعطيل الذي وصفنا. فالمسافة التنظيمية والتنسيقية التي كانت تفصل مؤسسات دولة العرب عن الدولتين الفارسية والرومية أكبر بكثير من المسافة الفاصلة بين مؤسسات دول الإسلام الحالية وما كانت عليه مؤسسات الدول الأوروبية في بداية القرن التاسع عشر: **لم يكن للمسلمين دولة أو خبرة تاريخية**

في تنظيم شؤون الدولة المادية والرمزية وبدل استخراجها من مبادئ الإسلام التي حددها القرآن اكتفت الاستجابة المستعجلة للحاجة بأخذ الدولة الأموية ثم العباسية ما كان موجودا في الدولة الرومية والدولية الفارسية.

ولم يكن الفكر المؤسسي في الحالتين إلا تبريرا فقهيا بعديا للعارية تماما كما نرى ذلك يحصل حاليا تقليدا للغرب بسبب عدم القدرة على الإبداع. فقد تبني فكر فقهائنا وقانونيينا المؤسسات الرأسمالة أو الاشتراكية بالفتاوى الدينية أو العلمانية من حيث هي فكر زائف يحيد الأسس الفلسفية والدينية للبناء الذاتي المبدع. ثم تأكد هذا الحل السهل حل الاخذ بحل أسهل منه هو حل المنع بحجج سد الذرائع الذي برع فيه فقهاء القياس. فانتهى الحلان الأيسران إلى التقزيم المضاعف للفكر الاجتهادي وللمؤسسات البديل التي أبدع الإسلام مبادئها في القرآن والسنة ولم يجسدها المسلمون للقصور النظري الذي أصاب فكرهم:

أ- التقزيم الموضوعي:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الموضوعي: **الاجتهاد الفقهي والجهاد القتالي**. وهذا الحصر الموضوعي يقتضي أن الاجتهاد سيكون مقصورا على العلم الوحيد للشرائع الدينية من دون علوم المواد التي تعد موضوع الأمور التي يشرع لها الفقه. ويقتضي كذلك أن الجهاد يصبح مقصورا على المهمة الوحيدة للحرب المقدسة من دون الأدوات المباشرة وغير المباشرة الأدوات التي تحقق شروط النجاح في أي حرب مقدسة كانت أو عادية.

ب- التقزيم الذاتي:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الذاتي. بات الاجتهاد والجهاد واجبا دينيا خاصا أو فرض كفاية ولم يبقيا فرض عين لأن من استحوذ على السلطة الروحية والزمانية بات نائبا عن الأمة وتخلت الأمة عن دورها فباتت سلبية بإطلاق لكأن ما يجري في التاريخ ليس شأنها. ويقتضي هذا الحصر الذاتي أن يقتصر الاجتهاد على الدور الوحيد المخصوص بالفقهاء الذين أصبحوا سلطة دينية وبديلا من فرض العين على كل المؤمنين حيث ينبغي أن يطلب كل مؤمن العلم من المهد إلى اللحد بنفسه وليس بمجرد التلقين الجامد لعلم ميت يقدمه فقهاء علمهم مقصور على حفظ بعض المدونات السطحية التي هي متون تعليم ولا علاقة لها بالبحث والطلب. كما يقتضي هذا الحصر أن يقتصر الجهاد على الدور الوحيد المخصوص بالمحاربين الذين أصبحوا طبقة سياسية (**كالمماليك مثلا**) أو جيوش ارتزاق بديلا من وظيفة الدفاع الذاتي العامة التي ينبغي أن يقوم بها كل مؤمن.

وإذا كان الحصر الموضوعي قد أزال العلوم النظرية والعملية (**الاجتهاد المبتور**) ومعهما تطبيقاتهما الجمالية والتقنية والخلقية والمؤسسية (**الجهاد المبتور**) فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظري ولا عملي ولا تطبيقات مبدعة للنوعين وآل بها الأمر إلى التسول على الثقافات الأخرى لتستعير منها حلولا ملفقة يكتفي علماؤها المزعومون بتبرير ما يستورده أمراؤها الموهومون فإن الحصر الذاتي قد أزال الالتزام

العام الذي يقتضي أن يكون كل المسلمين مسهمين في حياة الجماعة لكون التواصي بالحق أو الاجتهاد والتواصي بالصبر او الجهاد فرضي عين: صحب الفقهاء والمرتزقة من المواطنين كل إسهاماتهم النظرية والعملية ليجعلوهم متفرجين وخاضعين كالدمى لمحركي الخيوط الذين هم بدورهم دمى للاستيراد من مواريث الثقافات الأخرى لغياب القدرة على الإبداع النظري والعملي.

الخاتمة

إذا كانت إعادة السلط المستبدة -وهي أعادة بدأت بعملية تقزيم شيطانية مضاعفة للعقلين النظري والعملي وتطبيقاتهما المؤسسية منذ المرحلة الأولى من تاريخنا مباشرة بعد الفتنة الكبرى- فإن ذلك لا بد أن يكون أمرا بمقتضى تصوره ذاته غير قابل للتجنب وذلك لعلتين كلتاهما شجعت على تبني الحلول الموجودة بعد في الحضارات المتقدمة على الإسلام للاستعاضة عن الإبداع النظري والعملي فكريا ومؤسسيا بمجرد أخذ الموجود في ممارسات الإمبراطوريتين اللتين ورثتهما دولة الإسلام.

1 - فأما العلة الأولى فهي الزعم بتقدم العمل على النظر الذي يستثني كل إمكانية لإدراك المسلمين النتائج المترتبة على إلغاء المؤسسات التي هي بالجوهر مصدر سوء الاستعمال للسلطتين الدينية والسياسية وتعويضها بحلول فكرية ومؤسسية قادرة على تجنيب البشرية الفساد الروحي والمادي. لذلك فهم قد تصوروا أنفسهم مضطرين لإعادة السلطتين الوسيطتين حتى يعالجوا عمليا الوضعيات المرتجلة. فأما الشيعة فاختارت إعادة السلطة الروحية إعادة مستندة إلي تعليل شرعي صريح: نظرية الوصية التي تجعل الإمام في نفس الوقت ذا سلطة روحية تستتبع السلطة الزمانية. وأما السنة فإنها أعادتها كأمر واقع: نظرية المصلحة التي تجعل الخليفة في نفس الوقت ذا سلطة زمانية تستتبع السلطة الروحية. واختارت الخوارج تعميم الحل الشيعي ذهابا به إلى الغاية لأن شرط وراثة الأرض هو صحة الإيمان ومن ثم فشرط الإمامة هو الإيمان أيا كان صاحبه. واختارت المعتزلة تعميم الحل السني ذهابا به إلى الغاية لأن شرط إدراك المصلحة هو العقل ومن ثم فشرط الخلافة هو العقل أيا كان صاحبه. فباتت المبادئ أربعة: الوصية الخاصة (الشيعة) والوصية العامة (الخوارج) وإدراك المصلحة العام (السنة) وإدراكها الخاص (المعتزلة).

2 - وأما العلة الثانية فهي مقتضيات البديل من المؤسسات الملغاة. فالتحديد المتعين للمؤسسات البديل ينبغي أن يكون عملية طويلة ومعقدة في تحقيق التاريخ النظري والعملي للأمة ومن ثم فلا بد أن يكون ذلك ثمرة متدرجة للإصلاح الدائم الذي لا يكون فيه الوجه الديني للعلم النظري والعملي

ولمؤسساتهما خاضعين لمضمون محدد مسبقا بل هو متعلق بمقصد كلي وشكل عام. وقد كان عدم التحديد محفوفا بالمخاطر ومن ثم فتحمله لم يكن بالوسع في لحظة عدم نضوج التطور الفكري النظري. لذلك فقد تحجر زوجا الحلين اللذين كانا السبيل الوحيدة الممكنة. فالسنة (**ومبدؤهم السلطة لذوي الأهلية والشوكة**) ومعارضتهم الاعتزالية (**ومبدؤهم السلطة لكل عاقل**) ثم الشيعة (**ومبدؤهم السلطة حق إلهي لآل البيت**) ومعارضتهم الخارجية (**ومبدؤهم السلطة للعباد الصالحين**) لا يمكن أن تتطور حلولهم من دون شجاعة عقلية وخلقية[47] تذهب إلى غاية مبدأ الشرعية في مجال السلطتين الروحية (**العلماء**) والسياسية (**الأمراء**).

وبدلا من هذه الشجاعة العقلية والخلقية كان الحل السلبي الممكن عقلا هو حل سد الذرائع وهو إيجابا استعارة أي حل جاهز لتجنب الإمكانات التي تتضمن مغامرة إبداعية قد تتضمن شيئا من الفوضى وعدم الانضباط الناتجين عن عدم تحدد الحلول الإسلامية الثورية إذا لم يسبق ذلك شروطها النظرية استنباطا (**اجتهاد**) وتطبيقا (**جهاد**). ولما كان سد الذرائع تعميما للمنع فإن التحريم بات بديلا من الإباحة التي هي مبدأ الإسلام وبذلك أصبح سد الذرائع وفتحها مستندا إلى إعادة ضمنية للسلط التي تدعي دور الوساطة والتي ألغاها الإسلام كما هو بين من كلامه عن علل فسادها الذاتية لها في آل عمران. فما من سلطة تدعي الوساطة إلا وهي فاسدة لكونها تتردد بين تحريف الأمر (**إرادة الوسيط بديل من إرادة الله**) وتحريف الخلق (**الوسيط إله**).

نظرية الحقيقة التي ينبني عليها مفهوم الفكر الاجتهادي تمكننا من الجواب عن هذا السؤال المحدد التالي: **كيف نخلص فكرنا النظري والعملي من التقزيين الموضوعي والذاتي اللذين بترا مؤسستي الاجتهاد والجهاد حتى نتمكن من تجنب العودة إلى الرؤية الدينية التقليدية التي اعتبرها الإسلام رؤية محرفة ومحرفة.** والتعريف السلبي والإيجابي لهاتين المؤسستين هو الحرز الحقيقي ضد هذا الانحراف والتحريف الناتجين عن تقزيم الاجتهاد والجهاد. فكيف يتحقق لنا ذلك؟

كما أن التفسير الوحيد الممكن لمثل تلك النتائج الوخيمة التي وصفنا عند الكلام عن العقبات ينبغي أن نطلبه من فهم الضرر الحاصل من إعادة فكرنا النظري والعملي تأسيس السلط اللاشرعية السلط التي نسخها الإسلامي نسخا هو الشرط الضروري للاجتهاد والجهاد من حيث هما عباره عن وظائف العقل النظري والعقل العملي في المنظور الإسلامي. فالإسلام قد أبدع مؤسستين بديلين من السلطة الروحية ومن السلطة الزمانية اللتين تهيمنان على عقل المؤمنين وإرادتهم حتى يجنبهم سوء استعمال السلطة الروحية والسلطة الزمانية لئلا يصبحوا خاضعين لوسيط بين الإنسان وربه روحيا وماديا بشرط أن نفهم الاجتهاد فهما يدرك حقيقته العميقة التي عمتها إعادة هذه السلط للوجود في التاريخ الفعلي للحضارة الإسلامية. وكان يمكن أن يتجنب المسلمون سوء استعمال سلطة الاستبداد المادية لو أنهم

---

[47] يمكن القول عمليا إن المعارضتين الهامشيتين قد زالتا تاريخيا حتى لو بقيت منهما فضالة في بعض البلاد الإسلامية على أطراف دار الإسلام. لكن جوهر فكرهما تبناه الحزبان الأكبران في الإسلام. فالأشعرية والبهشمية صدرتا عن تبني الرؤية الاعتزالية من قبل السنة والشيعة في مجال العقل النظري والنظر. والحنبلية والإسماعيلية صدرتا عن تبني الرؤية الخارجية في مجال دور العقل العملي والعمل.

طبقوا مؤسسة الجهاد كما هي في حقيقتها العميقة التي حالت دونها إعادة السلطة الوسيطة: استبداد السلطة الروحية للعلماء واستبداد السلطة الزمانية للأمراء. ومن ثم فإن دور الاجتهاد والجهاد الثوري قد أصبح لاغيا وعديم الجدوى لمجرد إزالة وظائف العقل النظري ووظائف العقل العملي أعني دور الخيال المبدع في المجالين الروحي والمادي.

فكيف يمكن أن نحدد دور الاجتهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء ؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل السوي من مؤسسة فريدة جعلتها النخب الدينية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه عندما يزعمون السلطة الروحية معصومة وأنها يمكن أن تتحمل المسؤولية بديلا من المؤمنين في مجال العلم والإيمان. وقد يكون ذلك في الواقع حتى وإن عارضته المواقف القولية كما في دعوى أن الإسلام ليس فيه كهنوت في حين أن الواقع جعله ذا كهنوتين فقهي مع ما يتبعه من قتل للإبداع والخيال وصوفي مع ما يتبعه من خرافة شعبية وشعوذة.

ب- ويمكن أن نحدده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للمعرفة التي لا يكون فيها معيار الحقيقة معيار التطابق مع الواقع الموضوعي المزعوم بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل: معيار التواصي بالحق.

وكيف يمكن أن نحدد دور الجهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل السوي من مؤسسة فريدة جعلتها النخب السياسية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه زاعمين السلطة السياسية معصومة في مجال العمل.

ب- ويمكن تحديده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للعمل حيث لا يكون معيار الخير التطابق مع قيمة موضوعية مزعومة بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل: التواصي بالصبر.

القسم الثاني

الباب الأول: الفكر الاجتهادي

الباب الثاني: الإصلاح المتصل

القسم الثاني

الباب الرابع

الإصلاح المتصل

أو جدل صورة العمران ومادته في المنظور الخلدوني

تمهيد:

بلغ الكلام على الإصلاح– الذي يظنه أغلب نخبنا وليد القرنين الأخيرين– ذروته منذ أن أصبح مطلبا لا يقتصر على المسلمين بل يتعداهم إلى كل أمم العالم التي أدركت نخبها امتناع تنظيم المعمورة من دون علاج منزلة المسلمين فيها. وإذا كان من اليسير تعليل هذا الاهتمام الكوني بالإصلاح الإسلامي فنرجعه إلى اهمية ما حققته الحضارة الإسلامية من شروط كونيتها الموضوعية التي أبرز عصر العولمة منزلتها المحددة لمصير التاريخ الكوني فإن المطلوب في هذا البحث تحديد علاقة هذه الكونية بضرورة تلازمها مع مبدأي الإصلاح الدائم اللذين يمثلان جوهر الإسلام الحنيف. والمعلوم أن هذين هما **مبدأ الاجتهاد فرض عين** بديلا من السلطة الروحية المعصومة في الفكر النظري والعملي[1] و **مبدأ الجهاد فرض عين** بديلا من السلطة الزمانية المعصومة في تطبيقاتهما الطبيعية والتاريخية[2] المحققة لشروط الحيوية

[1] وهذا المبدأ الأول انحرف عن مدلوله العميق فأصبح المصدر الثاني لاهتمام العالم بإشكالية الإصلاح الإسلامي. فالاجتهاد قد انحصر في مدلوله الفقهي بسبب الانحطاط الذي كان غاية الإنحراف. وما كان بديلا من السلطة الروحية الداعية لاستقلال عقل المؤمنين السلطة التي نقدها القرآن الكريم في الأديان المحرفة بات أصلا لما يناظرها دروا عند المسلمين. ذلك أن الفقهاء جعلوا الاجتهاد مقصورا على القياس الفقهي الذي هو وسيلة لاستبداد سلطتهم القضائية والإفتائية بالسلطة التشريعية اعتمادا على حيلة نقلوا بها قدسية الأصل المقيس عليه (الحكم الوارد في النص) إلى الفرع المقيس (الحكم الذي يسحبونه عما يتصورونه متضمنا لمناط الحكم). فباتت كل اجتهادات الفقهاء مقدسات مثل أحكام النصوص الأصلية. وتلك هي الشريعة التي ينادون بضرورة تطبيقها أعني السبب الأول للتدخل الدولي في الإصلاح الإسلامي. وليس هذا هو أهم ما في المسألة رغم خطورته على الفصل بين السلطات. الأدهى من ذلك هو قتل مدلول الاجتهاد في معناه القرآني أعني التواصي بالحق طلبا للحقيقة في العلم وللحق في العمل وليس هو مقصورا على مجرد شرح نصوص الأحكام بقواعد أصول الفقه. والمعلوم أن هذا الشرح رغم كونه جزءا ضئيلا من طلب الحقيقة والحق تضخم إلى حد أفضى إلى خنق الاجتهاد في معناه العام أساسا للنظر والعمل عامة وكلاهما فرض عين بخلاف الاجتهاد الفقهي الذي هو فرض كفاية. فمات الفكر العلمي والعملي وأصبحنا حضارة سلطتين مستبدتين: استبد العلماء بالتشريع واستبد الأمراء بالتنفيذ واستقالت الأمة تشريعا وتنفيذا فبات فكرها طائرا مهيضا.

[2] وهذا المبدأ الثاني انحرف عن مدلوله العميق فأصبح المصدر الأول لاهتمام العالم بإشكالية الإصلاح الإسلامي. فالجهاد قد انحصر في مدلوله القتالي أعني في فهمه الخارجي بسبب الانحطاط الذي كان غاية الانحراف كذلك. وما كان بديلا من السلطة الزمانية الداعية لاستقالة إرادة المؤمنين السلطة التي نقدها القرآن الكريم في السياسات المنحرفة بات أصلا لما هو نظير لها عند المسلمين. ذلك أن الأمراء جعلوا الجهاد الشرعي مقصورا على فعل القتال الذي استبدت به سلطة المرتزقة لتستحوذ على السلطة التنفيذية وتهيمن على السلطة التشريعية (مباشرة بعد المعتصم في الخلافة العباسية). ومن ثم بات كل إصلاح سياسي لا يتم إلا بالخروج العنيف على من استولى على الحكم بنفس المنطق إلى أن انقرضت سلطة الخلافة الشرعية وتوزعت المرتزقة أو العصبيات القبلية دار الإسلام. فكل الإمارات والسلطنات في العالم الإسلامي نتجت عن استبداد المرتزقة أو القبائل بقطر من أقطار دار الإسلام أو الخارجين على الخلافة في ناحية من نواحيها. وبذلك دنست قدسية الجهاد الذي صار مرادفا للخروج على الشرعية: فصار سيف الدولة مجاهدا

الدائمة التي يقتضيها التلاؤم مع التغير في المكان والزمان.

فأما شروط الكونية الموضوعية التي حققها المسلمون فهي:

1 - منزلتهم في جغرافية المعمورة وفي مقومات القيام المادي للبشرية (ملتقى القارات الثلاث بمدلولها الاستراتيجي والطاقة والبحار الدافئة مثلا).

2 - منزلتهم في تاريخ المعمورة وفي مقومات القيام الروحي للبشرية (مشاعر الأديان العالمية منزلها وطبيعيها والوصل بين الحضارتين القديمة والحديثة من خلال العلاقة بينهم وبين اليونان ثم بينهم وبين اللاتين).

3 - استئناف المسلمين طموحهم إلى تحديد آفاق البشرية الروحية مستقبلا لشعورهم بامتلاك شروط هذا الطموح (التدافع الثقافي لأن الحضارة الإسلامية تبدو الوحيدة التي ما تزال صامدة أمام تغريب العالم)[3].

4 - استئناف المسلمين طموحهم إلى تحديد آفاق البشرية المادية مستقبلا لشعورهم بامتلاك شروط هذا الطموح (التدافع الاقتصادي لأن الأمة الاسلامية تبدو الوحيدة التي لم يطلعها الاقتصاد الرأسمالي بعد على الأقل سلبا بسبب الفشل الاقتصادي[4]).

5 - وأخيرا المنزلة التي تستند إليها كل تلك المنازل أعني كيفية التعامل مع أصلي الحصانة الروحية للأمة قصدت القرآن الكريم والسنة الشريفة: فالقرآن الكريم حدد ثوابت ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة الإسلاميين في جزئه المكي وحدد وصلهما بالتاريخ والطبيعة في جزئه المدني والحديث الشريف حدد مناهج فهم هذين البعدين وطرق تحقيقهما في الحدث التاريخي (الحديث العادي) وفي المعنى التاريخي (الحديث القدسي).

في حين أنه في الحقيقة خارج على الخلافة ومستقل بما لا يستطيع حمايته من ثغور الأمة. واليوم أصبح التدخل الأجنبي يوظف هذا الانحراف في ما يسميه بالفوضى الخلاقة توسلا لها للتدخل في إصلاح شأن المسلمين. ذلك ان الخروج في ظرف العولمة بات يوظف مرتين: فهو يحدث الفوضى ويبرر التدخل للرد عليها تحت مسمى الإرهاب في عالم مترابط. وليس هذا هو الأهم بل الاهم هو أن انحطاط هذا المبدأ إلى حد قتل مفهوم الاجتهاد القرآني أعني التواصي بالصبر في طلب الحقيقة علما وإحقاق الحق عملا. فليس الجهاد القرآني مجرد قتال أو زعم خروج على الظلم بل هو الجهد الدائم لتحقيق شروط القيام المستقل أعني تحقيق شروط القوة المباشرة (الاقتصاد) وغير المباشرة (العلوم) وشروط القوة العسكرية (رباط الخيل). لكن القتال الذي هو جزء ضئيل من الجهاد بهذا المعنى تضخم بدون شروطه فصار فزات بدائية لا تغير من مجرى التاريخ شيئا بعد ان قتل المسلمون الأبعاد الأخرى التي أشارت إلى بعضها آية الردع استعدادا لأعداء الله والمسلمين بأسباب القوة غير المباشرة أعني العلم والتقنية والاقتصاد التي تمتنع في حالة الخروج الدائم الذي يلغي وظائف الدولة الحديثة الخمس (وظيفة الأمن بمعناه العام ثم الأمن الغذائي والأمن الصحي والأمن التربوي وشرطها جميعا قصدت البنية التحتية للمواصلات والتواصلات الشارطة لكل الوظائف) وبأسباب القوة المباشرة أعني أدوات الدفاع بحسب العصر رمزا إليها برباط الخيل (وهي مشروطة بالنظام التربوي عالي الاختصاص فضلا عن أصناف الأمن التي ذكرنا لأن الجيش الحديث لا يكون في مجتمع متخلف أصلا). كل أمة جاهلة وغير منضبطة يصبح الجهاد فيها مجرد فزات بدوية خارج الشروط المعرفية والتقنية والاقتصادية والنظامية السياسية والعسكرية. لذلك فليس من الغريب أن توصف بالإرهاب لأنها حقا كذلك بالقياس إلى أمورها الداخلية فضلا عنها بالقياس إلى علاقاتها بالظرف الدولي.

[3] وهذا العامل هو في الحقيقة أثر العامل الأول في العامل الثاني. لأن الحصة من المكان ترمز إلى الملكية التي هي فاعلية الإنسان المكثفة في الأشياء والأدوات ومن ثم فهي تذكير دائم لصاحبها بما يمكن أن يكون قد نسي من فاعليات الزمان الروحية فكون الجغرافيا بحضورها المادي المنبه الدائم للأمم بطولاتها التاريخية للتلازم بين المكان والزمان كما هو بين من تذكر المعارك الحاسمة تذكرها بساحاتها وبالإنجازات الكبرى التي تصمد في الباقي من الآثار (كالأهرامات مثلا).

[4] وهذا العامل هو في الحقيقة أثر العامل الثاني في العامل الأول. لأن الحصة من الزمان ترمز إلى فاعلية الإنسان المكثفة في الذوات والغايات ومن ثم فهي تذكير دائم لصاحبها بما يستطيع مستقبلا قياسا على ما استطاع في الماضي فيكون التاريخ بمآثره الروحية المنبه الدائم للأمم بإنجازاتها المادية التي تبرز بقيامها في المكان للتلازم بين الزمان والمكان كما هو بين من تذكر تاريخ الإنجازات التي حققتها الامة في مجال الحضارة المادية. فأي مسلم يزور الاندلس مثلا يعود إليه الطموح التاريخي في الإنجاز الحضاري.

وأما ضرورة التلازم بين هذه الشروط والإصلاح المتصل فبيانه يقتضي التمييز بين المنزلتين الأولين والمنزلتين الثانيتين من حيث البداهة وعدمها. فبين أن المنزلتين الأولين لا يدور حولهما جدال لانهما منزلتان موضوعيتان وجودهما وحده كاف للدلالة على صدق القول بهما وضرورة اعتماد تواصلهما على الإصلاح الدائم للبقاء فضلا عن النماء: **فدار الإسلام في قلب المعمورة وتاريخ الإسلام يصل بين ماضي الإنسانية كلها بعديه التاريخي وما قبل التاريخي ومستقبل الإنسانية كلها بعديه الحديث وما بعد الحديث**. ولولا هذين الشرطين لما كان للصراع معنى بل ولما كان كلام المتصدين لصحوتنا في مسائل صلاح شؤوننا وفسادها فائدة[5].

لكن المنزلتين الأخريين وصلتهما بالأصل وصلا به أو فصلا معه هما جوهر الإشكال في الكلام على الإصلاح إيجابا وعلى الفساد سلبا في كل الجدل الدائر بطوريه لأن استئناف الطموح التاريخي ببعديه الروحي والمادي ينتج عنه استئناف الدور الإيجابي في التدافع والحوار العالميين حول أهداف العمران البشري وأدواته: **الطور المقصور على النخب الإسلامية ثم الطور الذي باتت فيه كل نخب العالم لا تتصور بقاءهما السوي ممكنا من دون المشاركة في إصلاح حال المسلمين سلما أو حربا**. لذلك فسنحاول في هذا البحث علاج مسألة الإصلاح ونظيرها السلبي[6] أو الفساد من منظور هاتين المنزلتين الأخيرتين في حالتي الوصل والفصل بالأصل لاستخراج شروط العلاج كما حددتها نظريات ابن خلدون بوصفها زبدة عقول المسلمين في سعيها إلى استخراج فلسفة العمران البشري المطابقة لفلسفة التاريخ القرآنية.

وتعالج هذه الفلسفة وجهين مضاعفين من العمران البشري والاجتماع الإنساني بمصطلح ابن خلدون لم يغفل عما يقرب من معناهما أي فيلسوف جدير بهذه الصفة رغم أنهما لم يصغهما صياغة

---

[5] وينقسم المتصدون لصحوتنا إلى نوعين كلاهما دال بدعواه على طبيعة منزلتنا الكونية الروحية والمادية منزلتنا التي هي ليست دعوى ما دامت هي ما اضطر العدو لادعائه حتى يرد عليها من حيث هي واقعة لا مفر من إزاحتها حتى تصح دعواه. فأولهما يدعي باطلا تمثيل ذروة القوة الروحانية الغربية (اسرائيل) والثاني باطلا يدعي تمثيل ذروة القوة المادية الغربية (الولايات المتحدة). والقريب أن الباطل الأول متحكم في الباطل الثاني فصارت الباطلان متعاونان على حرب الحق. وقد يشك البعض في زعمنا أن دعوى أمريكا باطلة بطلان دعوى اسرائيل: فأمريكا لم يبق منها حاليا إلى ما تستمده من امتصاص قوة العالم المادية لأن القوة فيها سواء كانت ممثلة بالبشر علما وفنونا أو بالتراث المادي ثورة ومآثر ليست إلا مصب خيرة ما في غيرها من الأمم التي لم ينتظم بعد شأنها ومنها أم الغرب لكي تحمي ثرواتها البشرية والمادية. ولما كان الباطل زهوقا عندما يصطدم بالقوة الروحية الحقيقية قصدت الإسلام فإن مآل المعركة معلوم. مصير أعداء الإسلام هو مصير الباطل: اسرائيل وأمريكا. سينتهي استبدادهما بالعالم الغربي روحيا وماديا بفصل ثورتنا التي بدأت تحرر العالم كله لأن سلطانهما على الحضارة الغربية والنخب المتغربة من العالم غير الغربي هو الذي يمكن لهما في العالم. وخطة العمل لتحقيق ذلك تبدأ بتحرير أمريكا من إسرائيل لأن أداة إرجاع إسرائيل إلى حجمها الطبيعي -**مجرد ملجأ لأقلية دينية متكمشة على نفسها لجأت إلينا هروبا من الوحشية الأوروبية ونحن قبلنا بهذا المفهوم كما فعلنا دائما في تاريخنا المزدهر**- والقضاء على سلطانها العالمي لا يكون إلا فيها ثم تحرير العالم الغربي والنخب المتغربة من أمريكا لأن أداة تحجيم أمريكا تبدأ بأوروبا ثم تحرير العالم من هيمنة الحضارة الغربية بعالم متوازن يكون لنا فيه دور الشاهدين على العالمين إن كنا فعلنا صادقين في الزعم أننا مسلمون.

[6] ليس الإصلاح أمرا بطرأ في الشأن الإنساني بعد أن لم يكن بل هو ملازم له للتلازم بين الصلاح والفساد في التاريخ الثقافي التلازم الذي هو من جنس تلازم الحياة والموت في التاريخ الطبيعي. ومثلما أن الحياة في التاريخ الطبيعي اكتشفت حلا للتغلب على الموت أو الفساد الطبيعي في تجديد الاجيال الطبيعي فإن العمران في التاريخ الثقافي اكتشف تجديد المؤسسات والأحكام للتغلب على الفساد أو الموت الحضاري. ومشكل التجديد في العمران بخلاف مشكله في الحياة هو انه يبدو اختياريا وليس اضطراريا أي من جنس العمل الطوعي لا الكرهي. لذلك فإن الأمم التي تتبناه يصبح تاريخها الحضاري إصلاحا متواصلا لتحقيق التجديد المتغلب على الفساد المتواصل في حين أن الامم التي تعرض عنه تترهل مؤسساتها وتجمد فتصبح الأجيال الموالية في التجديد الطبيعي حبيسة جيل ميت من المؤسسات التي لم تعد مؤثرة. وبذلك يصبح التداول الحضاري فيها من جنس التداول الحيوي: **لا يحصل تغير إلا بالموت الطبيعي أو العنيف للأجيال والمؤسسات**.

صريحة في التاريخ الإنساني إلا فيلسوفان مسلمان أحدهما حددهما ذهابا من نظرية النظر إلى نظرية العمل فلسفيا ومن العقيدة إلى الشريعة دينيا (ابن تيمية) والثاني حددهما في الإتجاه المقابل ذهابا من نظرية العمل إلى نظرية النظر ومن الشريعة إلى العقيدة (ابن خلدون).

فأما الوجه الأول فهو صورة العمران بعديها اللذين يعرض لهما الفساد الطبيعي أو الثقافي (أي الدولة والتربية ومجموعها هو المجتمع السياسي الذي يمثل صورة العمران) ومطلوب البحث تحديد أصل إصلاحهما المتصل من المنظور الخلدوني

وأما الوجه الثاني فهو مادة العمران بعديها اللذين يعرض لهما الفساد الطبيعي أو الحضاري (أي الاقتصاد والثقافة ومجموعهما المجتمع المدني الذي يمثل مادة العمران). ومطلوب البحث تحديد أصل اصلاحهما المتصل من المنظور الخلدوني.

ولا يكون أصلا الإصلاح هذان مؤثرين إلا إذا تحقق شرط شروطهما قصدت تناسق العلاج الخاص بيعدي صورة العمران (**السياسة والتربية**) والعلاج الخاص بيعدي مادته (**الاقتصاد والثقافة**) تناسقا يستمد من التطابق مع أصل الوجود العمراني السوي الذي هو عين فطرة الله التي فطرت البشرية عليها حيث تتطابق **حقوق الإنسان الطبيعية و حقوقه الشرعية** على الأقل في المفهوم القرآني. لذلك فهذان الإصلاحان لا يمكن تصورهما فعلين تاريخيين للإرادة الإنسانية يكون فيهما المؤثر والفاعل مؤثرا وفاعلا قصديا من دون إصلاحين متلازمين في ما بينهما وملازمين لهما يسددان فعاليات العقل الإنساني العملية وأخلاق الأمة بمقتضى هذين الإصلاحين: **إصلاح فعالية العقل النظري المجرد والمطبق و إصلاح فعالية العقل العملي المجرد والمطبق**. ولما كان إصلاح هذين النوعين من العقل متلازمين وملازمين لإصلاح صورة العمران ومادته بات الفصل بينهما ممتنعا عقلا ونقلا ومن ثم فمن الواجب أن تكون الخطة مؤلفة من ثلاث مسائل هي:

المسألة الأولى: إصلاح العقلين النظري والعملي جمعا لإصلاح فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

المسألة الثانية: إصلاح مادة العمران شرطا علميًا وثمرة لإصلاح العقل النظري وفلسفة التاريخ.

المسألة الثالثة: إصلاح صورة العمران شرطا عمليا وثمرة لإصلاح العقل العملي وفلسفة الدين.

المسألة الأولى

إصلاح فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

نسبت في كل محاولاتي السابقة إصلاح العقل النظري بداية من أجل إصلاح العقل العملي غاية إلى شيخ الإسلام ابن تيمية. وفسرت ذلك بميل ابن تيمية إلى اعتبار فساد العقل العملي نتيجة لفساد العقل النظري تسليما صريحا منه بأن فساد العمل وتحريف الشرع ناتجان ضرورة عن فساد النظر وتحريف العقد. لذلك فهو قد حاول تخليص العقل الإنساني من ما بعد الطبيعة اليونانية عامة و الأرسطية خاصة لاعتباره إياها علة القول بالضرورة والجبرية الحائلة دون حرية الفعل الإنساني والمؤدية من ثم إلى عقيدة وحدة الوجود النافية لكل القيم. كما نسبت إصلاح العقل العملي بداية من أجل إصلاح العقل النظري غاية إلى ابن خلدون. وفسرت ذلك بميل ابن خلدون إلى اعتبار فساد العقل النظري نتيجة لفساد العقل العملي تسليما صريحا بأن فساد النظر وتحريف العقد ناتج ضرورة عن فساد العمل وتحريف الشرع. فهو قد حاول تخليص العقل الإنساني من ما بعد التاريخ اليوناني عامة والأفلاطوني خاصة لاعتباره إياهما علة القول باليتوبيا الحائلة دون عمل التاريخ وعلمه.

لكنني في الحالتين[7] لم أربط ذلك بمسألتي الإصلاح الشامل الذي يعالج فساد صورة العمران ومادته إلا ربطا سريعا لم يبرز بوضوح العلاقة الوطيدة بين فساد العقلين وفساد ما يناظرهما في كيان العمران البشري والاجتماع الإنساني من المؤسسات والفعاليات العلاقة التي تتضح عند فهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. لذلك فقد بقي الكلام على فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أصلا ضمنيا في الحالتين دون بيان علل كونهما أصلا لهذين التوجهين في الإصلاح الذي عرفته حضارتنا. ونحن نزعم أن هذا الضمير عند كلا الفيلسوفين هو سبب إخفاق محاولات الإصلاح المبنية على نظرتيهما إلى حد

[7] أنظر أبو يعرب المرزوقي إصلاح العقل في الفلسفة العربية مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة الرسائل الطبعة الثالثة بيروت 2003.

الآن. مطلبنا في هذه المسألة الأولى هو إذن بيان دلالة الوصل بين الإصلاح الشامل للشأن الإنساني وفلسفتي الدين والتاريخ مركزين على الحل الخلدوني في هذا الفصل رغم التناظر العكسي التام بينه وبين حل شيخ الإسلام.

فإذا فهمنا علة التناظر العكسي بين فكر الرجلين فهمنا علة الميل إلى حصر فكر الأول في فلسفة الدين وحصر فكر الثاني في فلسفة التاريخ عند جل القارئين لأعمالهما. وينبغي أن نتجاوز هذين الحصرين لأن ما غلب على فكر احدهما هو ضمير فكر الثاني: **فضمير فكر ابن تيمية فلسفة تاريخ مسكوت عنها وضمير فكر ابن خلدون فلسفة دين مسكون عنها**. وعلة الفشل الإصلاحي في النهضة **(التي يمكن اعتبار ابن خلدون معينها الأول)** وفي الصحوة **(التي يمكن اعتبار ابن تيمية معينها الأول)** هو عدم إدراك التلازم بين الفلسفتين الدينية والتاريخية عند الفيلسوفين. أما علامة هذا الفشل التي لا تكذب فهي الحرب الأهلية بين ممثلي النهضة **(العلمانيين)** وممثلي الصحوة **(الأصلانيين)** لأن الأولين ينطلقون من **فلسفة تاريخ تنفي فلسفة الدين** أو هي بالأولى تعتمد على فلسفة دين سلبية ولأن الثانين ينطلقون من **فلسفة دين تنفي فلسفة التاريخ** أو هي بالأولى تعتمد على فلسفة تاريخ سلبية.

وبين أن فلسفة الدين السلبية التي تغلب على فكر النهضة العلماني تحصر أمر الإصلاح الشامل في العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي من دون فهم لعلاقة الأول بالعقيدة وعلاقة الثاني بالشريعة. كما أن فلسفة التاريخ السلبية التي تغلب على فكر الصحوة الأصلاني تحصر أمر الإصلاح الشامل في العقيدة والشريعة من دون فهم لعلاقة الأولى بالعقل النظري وعلاقة الثانية بالعقل العملي. لكن ابن خلدون وابن تيمية بريئان من هذا الخطأ القاتل: **ذلك أن ابن خلدون يصل فلسفته التاريخية بفلسفة دينية صريحة كما بينا في غير موضع وابن تيمية يصل فلسفته الدينية بفلسفة تاريخية صريحة كما بينا كذلك.**

ورغم أن المناسبة (التي كتب فيها هذا الفصل) تقتصر على الاحتفال بابن خلدون فإن عملنا لا يمكن أن يهمل هذا التناظر بينه وبين ابن تيمية لأن ذلك يفسد العلاج الفلسفي الدقيق الذي يستمده لفهم أساس الوحدة الناتجة عن التعاكس بين المدخلين والتطابق بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في فكرهما الممثل جيد التمثيل لأعماق الفكر الإسلامي الأكثر إيغالا: **فهذا التطابق في الفكر الإسلامي علته ما صار يعبر عنه عاميا ودون فهم عميق بعدم الفصل بين الدين والدنيا في الإسلام**. فسواء انطلقنا من إصلاح تحريف العقد لإصلاح تحريف الشرع أو من إصلاح تحريف الشرع لإصلاح تحريف العقد فإن النتيجة واحدة في نفس الأمر لان القضية كلها تتمثل في التلازم بين الإصلاحين ولا يقع الاختلاف إلا في التقديم والتأخير: **بأيهما نبدأ؟ هل بإصلاح تصورات الإنسان وفكره أم بإصلاح سلوكات الإنسان ومجتمعه؟ أم بهما معا وبالتلازم؟**

إن البحث عن تعليل التقديم والتأخير أو الجمع ليس بحثا عقديا ولا هو شرعي بل هو بحث نظري وعملي يؤدي فيه العقد والشرع وظيفة دافع البحث وموجهه لا غير. ففي حال تقديم التصورات والفكر على السلوكات والمجتمع يكون العلاج منتسبا إلى الفلسفة النظرية. أما في حال تقديم السلوكات والمجتمع على التصورات والفكر فالعلاج يكون منتسبا إلى الفلسفة العملية. لكنه في الحالتين يدرك ضرورة الجمع بين المدخلين فيفهم طبيعة الثورة الإسلامية التي جعلت قيم ما بعد التاريخ **(فلسفة الدين)** لا

تتعين فهما وتحقيقا إلا بآليات التاريخ (فلسفة التاريخ). ذلك أن الإصلاح في الحالتين ينبغي أن يتلازم مع ثورة روحية تعالج أصل الفعاليتين في مستوييهما الفردي والجمعي أعني إصلاح العقل النظري والعقل العملي الإصلاح الذي يعتبر شرطا ونتيجة لإصلاح صورة العمران ومادته[8] :

إصلاح فعالية العقل النظري: ويتعلق بشروط إبداع العلوم الأدوات لصنع التاريخ ونقد علمه الذي هو بدوره علم أداة في العلوم النقلية ولعله أداتها الأساسية. والمعلوم أن ابن خلدون يعرف بعدي العقل النظري بعديه المجرد والمطبق بوظيفة المعرفة والعمل الذريعيين الخالصين وينفي عنه كل إمكانية في مجال المعرفة ما بعد الطبيعية. وتنقسم هذه العلوم إلى علوم الأدوات الصورية بصنفيها أعني إلى علوم الإنسان الطبيعية (علم الإحياء والنفس) وعلوم الإنسان التاريخية (علم السياسة أو علم فعل قيم العمل وعلم التربية أو علم فعل قيم الوجود[9]) و علوم الأدوات المادية بصنفيها أعني علوم الطبيعة (كل علوم الطبيعة المجرد منها والمطبق) وعلوم أدوات العمران المادية (علم الاقتصاد أو علم فعل قيم الرزق[10] وعلم الثقافة أو علم فعل قيم الذوق[11]). والأصل في ذلك كله هو علم التاريخ الطبيعي والثقافي في وظيفته النقدية والعقدية: فلسفة التاريخ وفلسفة الدين الخلدونيتين ترجمة فلسفية لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين.

إصلاح فعالية العقل العملي ويتعلق بشروط إبداع الأعمال الأدوات لصنع التاريخ وعمله الذي هو بدوره عمل أداة ولعله العمل الأداة الأساسية في العمران البشري. والمعلوم أن ابن خلدون يعرف بعدي العقل العملي بعديه المجرد والمطبق بالوظيفة "التجريبية"[12] وينفي عنه كل امكانية في مجال المعرفة ما بعد التاريخية (نفي التحسين والتقبيح العقلين). وتنقسم هذه الأعمال إلى عمل أدوات العمران الصورية

---

[8] أهم مشكل في إصلاح الشأن الإنساني هو هذا الدور الذي يشبه في الفعل الإنساني دور التأويل في الفهم الإنساني أو ما يسمى بالدور الهرمينوطيقي. فلكي تفهم يبغي أن تنطلق من فهم ولكي تفعل ينبغي أن تنطلق من فعل. لكن الدور ظاهري. ذلك ان الفهم والفعل اللذين تنطلق منهما إلى الفهم والفعل اللذين تسعى إليهما من طبيعتين مختلفتين. فانت تنطلق من فعل في ذاتك لتفعل في العالم وأنت تنطلق من فهم توجهك إلى ما تريد فهمه لتفهمه. فيكون الفهم والفعل الشارطين غير الفهم والفعل المشروطين ومن ثم فالجمع بينهما ممكن بل هو ضروري: وكل تعمق في أحدهما توسيع لمجال الرؤية في الثاني لكأن الثاني يتعلق بأفق الرؤية والأول يتعلق بحال الروية بالمعنى الصوفي للكلمة. وفي حالة فعل الإصلاح فإن القرآن الكريم جعل تغيير النفس شارطا لتغيير الأحوال لكن تغيير النفس تغيير أحوال ذاتية لتغيير الأحوال الموضوعية من منظور النفس المتغيرة. لكن النفوس الأخرى تراها من خارج فيكون تغييرها من الأحوال الموضوعية. وبذلك يتلازم الفعلان في الأمم الفتية. والغرب اليوم أمم قد شاخت حيويا حتى وإن كانت ما تزال شابة حضاريا وذلك بسبب ما أشرنا إليه من امتصاص نخب الأمم الأخرى بفتح الباب للمهاجرين القادرين على تعويض الأجيال شبه المفقود فيه. فإذا حققنا الجمع بين التشبيب الحضاري والشباب الحيوي الحاصل عندنا صرنا قوة لا تقهر.

[9] وتدور نظرية التربية التحررية الخلدونية حول النظرية التعليمية في حدها الأدنى وحول التنشئة الاجتماعية في حدها الأقصى. والأولى يحدد فيها ابن خلدون كيفية التعامل مع المتعلم والموضوع والمنهج والوسيط الناقل بين المعلم والمتعلم والاتصال الشامل بين الجماعة العلمية والجماعة ككل. والثانية يحدد فيها دور الأسرة بالكلام في سلطة الأب ودور المنشأة بالكلام في سلطة المال ودور الدولة بالكلام في سلطة القوة ودور المجتمع بالكلام في سلطة الثقافة وخاصة الثقافة الدينية (مثال تحول رجال الدين إلى موظفين عند الدولة) والأدبية (مثال ما طرأ على خلق الشعراء من انحطاط لما انتقل من وظيفة المعبر عن تاريخ الأمة إلى وظيفة التكدي).

[10] من النظريات الثورية في مقدمة ابن خلدون نظرية القيمة ونظرية أنماط العيش ونظرية الجاه (استغلال القرابة من السلطة السياسية لتحصيل الثروة بدون عمل) وجملة القوانين المتعلقة بالمالية العامة والجباية وبحرية المبادرة واستقلال العملة عن السلطة التنفيذية للسلطان ووضعها تحت السلطة الروحية للخليفة. وستكون جل إحالاتنا لنص المقدمة معتمدة إما على النشرة المشتركة بين المركز الوطني للكتاب الجزائر والدار التونسية للنشر الصادرة في تونس أو على نشرة دار الكتب العلمية الصادرة بيروت لبنان.

[11] من أهم موضوعات القسم الأخير من الباب السادس من المقدمة نظرية الذوق واللغة والفنون وخاصة الأدب والأسلوب.

[12] العقل التجريبي بالمعنى الخلدوني لا يعني العقل المجرب في العلم فالتجربة بهذا المعنى هي ما يسميه ابن الهيثم في كتاب المناظر بالاعتبار بل هو يعني المعنى الخلقي أو العملي من العقل بما فيه من القيم الخلقية والقواعد السلوكية التي لا يتعلمها المرء إلا بالحياة في الجماعة وبالممارسة.

بصنفيها الطبيعي (تقسيم العمل بمقتضى مصادر الرزق) والتاريخي (السياسة أي فعل قيم العمل ذاتها لا علمها[13] والتربية أي فعل قيم الوجود ذاتها لا علمها[14]) و عمل أدوات العمران المادية بصنفيها الطبيعي (التقنيات والصناعات) والتاريخي (الاقتصاد أي فعل للرزق ذاتها لا علمها[15] والثقافة أي فعل الذوق ذاته لا علمه[16]). والأصل هو عمل التاريخ الطبيعي والثقافي في وظيفته الإبداعية الرمزية والإبداعية الفعلية.

إصلاح علاقة الأصلين: ويجمع بين الإصلاحين السابقين إصلاح علاقة فعالية العقل العملي فعاليته الطبيعية والتاريخية بفعالية العقل النظري فعاليته الطبيعية والتاريخية من حيث تحديد غايات الوجود الإنساني أعني جوهر فلسفة الدين وإصلاح علاقة فعالية العقل النظري وبفعالية العقل العملي من حيث تحديد أدوات الوجود الإنساني أعني جوهر فلسفة التاريخ حيث يكون الإبداعان التاريخيان الرمزي والفعلي متطابقين في الفعل الإنساني من حيث هو تطابق بين حدوث الوجود الإنساني الذي هو فعل عقل نظري فني وجمالي وفعل عقل عملي سياسي وخلقي مطبقين Geschehen و حديث الوجود الإنساني الذي هو فعل عقل نظري وفعل عملي مجردين Verstehen.

والتلازم بين الحدوث (ذروة البعد الفعلي) والحديث (ذروة البعد الرمزي) في الحدث التاريخي الذي يكون في الحال أمرا واحدا بعداه الفعلي والرمزي الاسميان ليسا إلا وجهي تحقق وحدة تاريخي الإنسان الطبيعي والثقافي هذا التلازم هو مفهوم السنة الحية أو فعل السن الجامع في الحضارات المبدعة. و السن الجامع المبدع عندما يموت بتوقف الإصلاح الدائم لعلاج ما يصيب العمران البشري من فساد طبيعي أو ثقافي يصبح سنة جماعة مقلدة تنكمش على نفسها في سبات شتوي شبيه بالموت الجماعي إلى أن يصطدم أصحابها بالتاريخ الحي المتجاوز لهم في الحضارات الأخرى فتحصل الأزمات التاريخية التي من جنس ما يعاني منه المسلمون منذ قرنين.

كيف شخص ابن خلدون[17] الفساد الذي أراد إصلاحه حتى نفهم لم كان إصلاحه كما وصفنا أعني إصلاحا منطلقا من ثورة في الفلسفة العملية (=هي عنده فلسفة تاريخ) لتأسيس فلسفة نظرية

---

13 فعل السياسة أو سياسة القوى و كيفية التعامل مع أداتي الفعل السياسي أي القوة العامة والمالية العامة بكل أبعادهما. والمعلوم أن ابن خلدون يكني بالأولى على أصلها أعني العصبية وبالثانية على أصلها أعني الاقتصاد.

14 فعل التربية أي سياسة البحث والتعليم والتطبيقات الصناعية كما هو بين من البابين الخامس والسادس من المقدمة.

15 فعل الاقتصاد يقتضي حرية الملكية والسياسة الجبائية التحررية واستقلال العملة عن السلطة التنفيذية واستقلال القضاء لحماية الحقوق المادية المعنوية. وكل ذلك يعتبره ابن خلدون شرط نمو الأمل الذي هو عنده الدافع الأساسي لتكوين الثروة حتى إنه يتكلم في ما يشبه هروب رأس المال الحديث عند الكلام على الهروب من شطط الجباة ومصادرة الأملاك التعسفي الهروب إلى دول مجاورة مثلا.

16 فعل الإبداع يرجعه ابن خلدون إلى حرية الفكر والسياسة الثقافية كما تتبين من أمرين يؤكد عليهما: رفض التربية التعسفية ورفض سيطرة الفكر الخرافي سواء كان مصدره الفكر الفلسفي (نقده السحر والتنجيم والحروف والسيمياء) أو الدين (نقده التصوف المغالي والكرامات والفزات الدينية باسم النهي عن المنكر من غير شروطه).

17 وكان يمكن أن نحمد التناظر مع حل ابن تيمية لنكتشف حل ابن خلدون من خلال الجواب عن نظيره فنسأل: كيف شخص ابن تيمية الفساد الذي يبتغي إصلاحه حتى نفهم لم كان إصلاحه كما وصفنا أعني إصلاحا منطلقا من ثورة في الفلسفة النظرية (=فلسفة دين) لتأسيس فلسفة عملية جديدة (=فلسفة تاريخ)؟ لكننا نكتفي بمدلول التناظر العكسي في وصف الإصلاحين دون الدخول في جزئيات إصلاح ابن تيمية إذ إن المناسبة تتعلق بابن خلدون.

جديـدة (=هي عنده فلسـفة دين) ؟ قل أن يجهـل أحد كيف ميز ابن خلدون موضـوع علمه الجديد عن العلمين النظيرين في الفكرين الفلسـفي والديني السـائدين في عصره: فلا هو موضوع الأحكام السلطانية[18] ولا هو موضـوع السياسـة المدنية[19] بل هو تاريخ الإنسان بمقتضى طبائع العمران. لكن القليل يربط ذلك بأمرين مناظرين لهما في المقدمة هما فشـل العلماء في السياسـة[20] و فشـل الثورات الدينية[21]. لكن الترابط بين وجهي الحل المرفوض لا يفهم إلا عند وصـله بترابط ثان بين مرضـي الحالة المشخصـة في الحل المرفوض: فساد صورة العمران ومادته فسادهما الذي يريد ابن خلدون إصلاحه.

فما العلة في فشـل الفكرين النظريين الديني والفلسـفي في المجال العملية فشـلا حال دونهما والتصدي الرمزي لفساد صورة العمران ومادته تصديا مجردا بحيث يحتاج ابن خلدون إلى وضع نظرية في علم التاريخ جديدة تحقق ما عجز عنه الفكران الفلسـفي والديني نظريا ؟ وما العلة في فشـل الفكرين الديني والفلسفي في الممارسة العملية حال دونهما والتصدي الفعلي لفساد صورة العمران ومادته تصديا فعليـا بحيث يحتاج ابن خلدون إلى وضـع نظريـة في عمل التاريخ جديدة تحقق مـا عجز عنه الفعلان (ممارسـة العلماء للحكم ورجال الدين للمعارضـة) عمليا؟ ولم كان اجتماع الفشـلين آيلا إلى الفشل الشامل الذي جعل الحضارة العربية الإسلامية تفقد كل قدرة على الحوار والتدافع الحضاريين داخليا فتتردى إلى الحرب الأهلية الدائمة سـواء كانت حامية أو باردة وتصـبح عاجزة عن الاستعداد للحوار والتدافع مع الخارج؟ لن نطيل القول في الفشلين الأولين لأننا سنعود إليهما في المسألتين المواليتين بل سنعمق النظر في مسألة الفشل الشامل. سنكتفي فيهما بإشارات وجيزة تعد للبحث في الفشل الذي جعل إصلاح شؤون الأمة يصبح مسألة التاريخ العالمي الحالي.

فشل النظر الفلسفي والديني في العمل: داء نخب الخاصة من المتكلمين والفلاسفة.

علة فشـل الفكرين الفلسـفي والديني في نظرية العمل علته جهل طبيعة العلم المطلوب وطبيعة

---

[18] ابـن خلـدون المقدمـة ص. 293:" إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسـلطان ورتبه إنما هو بمقتضـى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصـها من أحكام الشرع فليس هذا من غرض كتابنا كما علمت فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية مع إنها مسـتوفاة في كتب الأحكام السلطانية وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السـلطانية فقط لا لتحقق أحكامها الشرعية فليس من غرض كتابنا وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني والله الموفق".

[19] ابن خلدون المقدمة ص. 368:" وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسـه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسـا. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسـمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسـة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصـالح العام. فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير".

[20] ابن خلدون المقدمة ص. 706:" فهم (العلماء المتكلمون والفلاسفة كما يبين من وصف ابن خلدون لنوع علمهم) متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاولون تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور".

[21] ابن خلدون ص. 209:" ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله فيكثر أتباعهم و(المتلبسون) بهم من الغوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك. وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه".

موضوعه: **نخب الخاصة من الفلاسفة والمتكلمين ليس لهم علم حقيقي بالتطابق بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ.** ذلك هو جوابنا عن سؤال: **كيف يثبت ابن خلدون فشل الفلاسفة والمتكلمين في نظرية العمل؟** يمكن تعليل هذا الفشل بجهل نوعي العلماء بفلسفة الدين التي تستند إليها فلسفة التاريخ المطابقة لعلمه أي إن ابن خلدون يعتبر عدم اكتشاف العلم الجديد دالا على هذا الفشل. فعندما يقول ابن خلدون إن التاريخ ينبغي أن يكون منتسبا إلى الحكمة يظن الكثير من الناس أنه يقول بما يقول به الفلاسفة[22]. لكنهم ينسون أن الفكر الفلسفي ظل على رأي أرسطو الذي يعتبر التاريخ دون الأدب قربا من الفلسفة[23]. وعندما يقول ابن خلدون إن الوجود التاريخي قل أن يخالف الوجود الشرعي يتصور الكثير أنه يقول بما يقول به المتكلمون[24]. لكنهم ينسون أن علم الكلام آل بالتاريخ إلى أدب السير ومن ثم فهو قد جعله مقتصرا على أدب المسامرات والمواعظ[25].

لذلك فإنه من المفروض أن نفهم أن ابن خلدون في استثنائه العلماء بصنفيهم من السياسة لا يعني العلماء بعلمه الجديد بل العلماء بما كان يقوم مقامه من دون حقيقته أعني أصحاب الفكر الفلسفي والكلامي في ما كان يظن شبيها بموضوع ثورته. وترجع علة الجهل الذي ينسبه إلى العلماء بالمعنى الفلسفي إلى تجاهلهم **دور الغائب وراء التدافع** الذي أرادوا أن يتخلصوا منه السياسة المدنية **(اللامعقول فلسفيا)** لاقتصارهم على العلم بالكليات الطبيعية الحائل دون البلوغ إلى أعيان الموجودات التاريخية في وجهها اللامعقول الذي استثنوه من التاريخ وعلمه تحت مسمى المدن غير الفاضلة: **فهم جميعا يعتبرون المدينة نظاما يسود فيه العقل على الغضب وبه يسود على الشوق لصنع التاريخ.** أما علة الجهل الذي ينسبه إلى علماء الدين أي المتكلمين خاصة فهو تجاهلهم **دور الشاهد وراء الحوار** الذي أرادوا أن يتخلصوا منه السياسة الشرعية **(المعقول فلسفيا)** لاقتصارهم على العلم بالجزئيات الشرعية الحائل دون البلوغ إلى سنن الظاهرات التاريخية في وجهها المعقول الذي استثنوه من التاريخ وعلمه تحت مسمى المدن غير المؤمنة: **فهم جميعا يعتبرون المدينة نظاما يسود فيه الشرع على الطبع وبه يسود على الشوق لصنع التاريخ.**

لكن ابن خلدون وضع نظرية سياسية يتحدد بها التاريخ الفعلي للنوع البشري هي بكامل الدقة العكس التام لما يقول به الفلاسفة والمتكلمون. فالأصل في التاريخ الإنساني كله **تدافع طبيعي** ينتظم بحسب منطق يكون فيه **"المعقول"** بعرف الفلاسفة معلول **"اللامعقول"** أو الأسمى معلول الأدنى وليس

---

[22] ابن خلدون المقدمة ص. 30:" و(هو=التاريخ) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل الكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. (=نوع معرفة العلمية) فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق (=طبيعته الفلسفية)".

[23] انظر أرسطو كتاب الشعر الفصل التاسع حيث يعتبر التاريخ دون الشعر لأنه قول في الأحداث الحاصلة التي هي سلسلة من الظاهرات العينية العارضة. أما الشعر فيتكلم في الممكن منها بمقتضى الطبيعة الإنسانية لذلك فهو أقرب إلى الفلسفة التي تطلب الضروري منها في الفلسفة العملية.

[24] ابن خلدون المقدمة ص. 249:" ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي والله تعالى أعلم".

[25] ابن خلدون المقدمة ص. 30:" إذ هو (=التاريخ) في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمق لها الأقوال وتصرف فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال(=أسلوب أدبي) وتؤدي لنشأة الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال (موضع التاريخ التقليدي أي الأيام أو كأيام العرب مثلا. وهو مزيج بين ذكر الأعمال والاقوال. وذلك هو المعنى الحقيقي لفن الأدب عند العرب كما عرفه الفارابي في المقالة الثانية من كتاب الحروف)".

علته لكونه غاية وليس بداية إذ إن المحدد في التاريخ الكوني هو الظرف المحيط وخصائص الإنسان الطبيعية أو التناغم بين الفطرتين الطبيعيتين الداخلية والخارجية خلافا لما يتصور الفلاسفة والمتكلمون. وهذا المنطق مخمس الدرجات المتداخلة: -1 منطق حساب القوى -2 ومنطق حساب المصالح -3ومنطق حساب الأدلة أو الحجج -4 ومنطق حساب الضمائر أو الخلق -5 والمنطق الجامع بينها جمع المعلوم من فواعل التاريخ وهو الغالب على موضوع فلسفة التاريخ عندما تنفصل عن فلسفة الدين وجمع المكمل للمعلوم بالمتجاوز له أو منطق الإيمان بالغيب استكمالا لفلسفة التاريخ بفلسفة الدين وذلك هو الغالب على موضوع فلسفة الدين التي تعتبر التاريخ خاضعا في الغاية لما بعده أعني للعناية الإلهية.

وكل هذه المحددات هي التي يتقوم بها العمران من حيث هو ال"من حيث الاجتماع" الذي يحدد فاعلية الخاصيات الإنسانية الخمس التي أحصاها ابن خلدون بوصفها مسائل علمه الجديد. فقد عينها بدءا بالغاية وختما بالظرف المحدد فقال:" لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها:

1 - فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات (=أساس فلسفة التاريخ الطبيعي) وشرف بوصفه على المخلوقات (=أساس فلسفة الدين الربوبي)

2 - ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع (=صلة بالحكم الديني) والسلطان القاهر(=صلة بالحكم الطبيعي) إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية (=الحوار الطبيعي المصاحب للتدافع الطبيعي)

3 - ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه (=العقلي الذريعي) لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى "أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"

4 - ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش (=الظرف المحدد والمتقدم على كل محدد) كما سنبينه (..)

5 - وله في كل ذلك أمور تعرض من حيث الاجتماع (= مبدأ التفسير الأساسي في فلسفة التاريخ والدين) عروضا ذاتيا له (=للإنسان من حيث هو كائن اجتماعي أو حضاري وليس من حيث هو كائن حيوي أو طبيعي) "[26].

فشل العمل الفلسفي والديني في العمل: داء نخب العامة من الفقهاء والمتصوفة.

علة فشل العملين الفقهي والصوفي هو الجهل بطبيعة العمل المطلوب وشروطه كما يحددها العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون: جهل نخب العامة من المتصوفة والفقهاء بعلاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ. ذلك هو جوابنا عن سؤال: كيف يثبت ابن خلدون فشل عمل الفكر الفلسفي وعمل الفكر الديني في

---

[26] ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت غ.م. ص. 31.

المجال العملي ؟ يتبين ذلك من خلال الفصل الذي ينفي فيه قدرة العلماء على ممارسة السياسة والفصول التي خصصها ابن خلدون للثورات الدينية الجاهلة بشروط الفعل السياسي وقوانينه العمرانية سواء حصلت هذه الثورات بقيادة الفقهاء أو بقيادة المتصوفة.

وحصيلة النظرية الخلدونية في تفسير العمل الفقهي والصوفي تعود إلى عدم الجمع بين شرطي الفعل السياسي المؤثر في التاريخ الإنساني: **شرط القوة التي يمكن أن نعتبرها المبدأ الغالب على فلسفة التاريخ عندما تكون منفصلة عن فلسفة الدين وشرط الشرعية التي يمكن أن نعتبرها المبدأ الغالب على فلسفة الدين عندما تكون منفصلة عن فلسفة التاريخ**. ويمكن أن نكتفي بعنوانين بليغين من باب المقدمة الثالث يكفيان لإثبات المسألتين اللتين سنركز عليهما في تحليل شروط إصلاح صورة العمران أعني القوة والشرعية: **"في أن الدعوة الدينية من دون عصبية لا تتم" و "في أن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة"**.

الفشل الشامل أو علل انحطاط الحضارة الإسلامية:

يمكن أن نرجع الفشل الشامل أو انحطاط الأمة الإسلامية إلى عدم فهم المنطق المتحكم في التاريخ وفي علاقته بما بعده سواء من منظور الفكر الديني **(فلسفة الدين)** أو منظور الفكر الفلسفي **(فلسفة التاريخ)**: **تعطيل آليات الحوار والتدافع بين المسلمين التعطيل المؤدي إلى فشلهم المطلق في الحوار والتدافع العالميين**. فالتدافع الذي تعد أنواعه محرك التاريخ بمقتضى مابعده تجري بحسب منطق التنافس على أصناف القيم **(التدافع الذوقي والتدافع الرزقي والتدافع النظري والتدافع العملي والتدافع الوجودي)** داخل نفس الحضارة أو بين الحضارات المختلفة مع تقديم أثر التاريخ الإنساني الكلي على أثر التاريخ الجزئي في مصير تاريخ الامم وفي مصير التاريخ الكوني أي إن تاريخ المعمورة متقدم الفاعلية والتأثير على تاريخ اي أمة.

المسألة الثانية

إصلاح مادة العمران أو المجتمع المدني

راوحت التأويلات الحديثة لفلسفة ابن خلدون التاريخية[27] بين التركيز على دور العصبية[28] والتركيز على دور الاقتصاد[29] دون الانتباه إلى التلازم[30] بين وجهيهما الإيجابي والسلبي وإلى العلاقة بين العاملين وعودة الأمرين مع تفاعلهما في الاتجاهين (أثر العصبية في الاقتصاد وأثر الاقتصاد في العصبية) إلى أصل أعمق متقدم عليهما هو ما يرمز إليه ابن خلدون بعبارة حب التأله عند الإنسان من حيث هو إنسان أو الرئاسة الإنسانية الفطرية أو معاني الإنسانية التي يفسدها العسف والقهر: وجميع هذه الصيغ كنايات على موضوع فلسفة الدين التي تستند إليها فلسفته التاريخية. غلب على بعض التأويلات الكلام

---

27 وتتعلق بقوانين التاريخ في معانيه الخمسة معانيه التي تعمل في فكر ابن خلدون حتى وإن لم يكن واعيا إلا بثلاثة منها فقط هي المعنيان الأولان والأخير: 1و2 -معياه الخاصان بحضارة بعينها: مدد التاريخ العادي للعصائب السياسية (الأسر الحاكمة) ومدد تاريخ القطائع بين العصائب المتداولة على نفس الحضارة (الشعوب المتوالية على العصبيات الممثلة للحضارة الإسلامية مثلا هم العرب والأتراك والفرس والبربر إلخ...) 3و4 - معياه العامان للإنسانية: مدد التاريخ العادي للحضارات العامة (تاريخ الحضارة الواحدة ككل) ومدد تاريخ القطائع بين الحضارات العامة المتوالية في التاريخ البشري (توالي الحضارات المختلفة). -5 أصل هذه المستويات الأربعة الواحد: هو وحدة تاريخ الإنسانية أو تاريخ العمران البشري و الاجتماع الإنساني الكوني ككل وهو تاريخ لا يختلف كثيرا عما يمكن أن يعد فلسفة تاريخ. لكن المنطق الذي يحكم هذه الأصناف من التاريخ جميعها منطق واحد رغم توسع عمل هذا المنطق المتدرج في العصبية الواحدة ثم في توالي العصائب ثم في الحضارة الواحدة ثم في توالي الحضارات ثم في التاريخ الكوني ككل.

28 مثاله رسالة الجابري في الدكتوراه وفيها يركز المؤلف على محورية العصبية وليس هو الوحيد فأغلب قراءاته التقليدية ميالة إلى هذا الفهم.

29 مثاله محاولة باتسيفا سفيتلانا نظريات ابن خلدون ترجمة رضوان إبراهيم دار المغرب العربي تونس 1974 وأغلب قراءاته اليسارية ميالة إلى هذا الفهم.

30 ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت ص. 230:" اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول هو الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند. والثاني هو المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين. فلنذكر أولا طروق الخلل في الشوكة والعصبية ثم نرجع إلى طروقه في المال والجباية".

على ضرورة العصبية دون قصورها وغلب على البعض الآخر الكلام على قصورها دون ضرورتها. ونفس الأمر يمكن أن يقال عن الاقتصاد ضرورة وقصورا. وفي كلتا الحالتين وقع الإخلال بفهم النظرية الخلدونية فلم يعد بالوسع الاستفادة منها في فهم العمران أو في إصلاحه[31].

فالعصبية ضرورية بمقتضى حاجة السياسة إلى الشوكة التي هي ثمرة العصبية وليست هي إياها[32]. وتعد الشوكة الشرط الأداتي للسياسي. وهي تتألف من ضربين يعتبران حدين ومن ضربين وسطين بينهما ويجمع بين الضروب الأربعة أصلها الواحد[33]. فحدا الشوكة هما:

1 – القوة العلمية التقنية (الصناعات مع الكسب والمعاش والرزق في الفصل الخامس من المقدمة).

2 – والقوة الاقتصادية ووسطاها هما التأثير المتبادل بينهما أي:

3 – أثر القوة العلمية التقنية في القوة الاقتصادية (دور القوة المادية غير المباشرة في القوة المادية المباشرة).

4 – وأثر القوة الاقتصادية في القوة العلمية التقنية (دور القوة المادية غير المباشرة في القوة المادية

---

[31] فضلا عن العامل الأعمق في هذا القصور قصدت صلة المجالين بصنفي القيم العملية والرزقية ومن ثم صلتهما بضروب القيم الثلاثة الأخرى. فقيم الرزق أداة لقيم تسمو عليها هي قيم الذوق مصدرا لكل شعور بالوجود والسعادة ماديا ورمزيا من حيث إقامته للحياة (الغذاء) ولدلالته على علاماتها أعني القوة قدرة وحرية وقيم العمل اداءه لقيم تسمو عليها هي قيم الوجود مصدرا لكل رئاسة والمساعدة ماديا ورمزيا (منزلة الشخص في المجتمع ومنزلة النوع في الكون). وكل هذه العلاقات بوعي تام أو بشبه وعي غائم لا يمكن أن توجد من دون النوع المركزي في كل تقويم قصدت قيم النظر أو المعرفة من أدنى مستويات الإدراك إلى أسماها أي إلى العلم النظري. وحتى ندرك أن ذلك ليس تحميلا لنظريات ابن خلدون ما لا تحتمل يكفي أن نعلم أنه شرط علمية التاريخ بعلم العمران لكونه خبرا عنه واشتق خطة علم العمران مما يعرض لخصائص الإنسان وشروط بقائه ونمائه وشعوره بكيانه عروضا ذاتيا من حيث العمران الذي له يعلله بمعنيين أساسيين: هما التعاون ومعناه التعاون على تحصيل الرزق خاصة والتأنس ومعناه غاية الاستمتاع الذوقي بالحياة المشتركة التي أهم شروطها الأداتية الرزق أما الدفاع فهو كلا الأمرين سلبيا أي إن الرزق والذوق لكونهما مطلوب الجميع أصبحا مادة تنافس فيجعلا الذات معرضة للخطر تحصيلا لهما أو حماية لما حصل منهما. والمعلوم أن المقدمة تتألف من مدخل يعالج الشروط الطبيعية والمناخية الخارجية والشروط الطبيعية والنفسية الداخلية للذات البشرية وتبادل التأثير بين الأمرين وذلك هو مضمون الباب الأول يليه الثاني الذي ينتج عن توفر تلك الشروط لينشأ الشكل البدائي من العمران أو العمران البدوي تعاونا وتأنسا. وفيه يتخلق التنافس على أصناف القيم الخمسة فتنشأ شروط صورة الدولة أعني سلطة العصبية وسلطة التربية في القبائل بذرة للدولة التي ستكون العمران الحضري. ذلك أن نموها الطبيعي هو الذي يكون الأشكال البدائية من الدول التي هي في الأغلب عصبية مع دين طبيعي أو سماوي. فإذا حصل ذلك نشأت الحواضر فيتكون العمران الحضري الذي يتولد عنه شروط تحقيق خاصية الإنسان النوعية قصدت العمل المنتج للرزق بديلا من مجرد أخذه مما تنتجه الطبيعة والإدراك المنظر الذي يعود على كل ما تقدم ليخضعه لخاصية المعرفة النظرية فيكتمل العمران في ذروة الحضارة قصدت الفنون والآداب. وذلكما هما أداتا العمران وغايتاه الذاتيتان للإنسان من حيث هو حيوان ناطق ومدني بلسان أرسطو. وابن خلدون لا يهتم بما يعيه أرسطو بل بما تكون عليه خاصيات الإنسان من حيث ما يحصل له حصولا ذاتيا في وجوده العمراني لا الطبيعي تمييزا للتاريخ الحضاري من التاريخ الطبيعي.

[32] وبين أن مفهوم الشوكة أوسع من مفهوم العصبية إذا اقتصرت دلالتها على أحد أنواع تعين الشوكة أعني عصبية الرحم أو عصبية الولاء. لكن المفهومين يمكن أن يتطابقا إذا أخذنا دلالة العصبية بمعنى ما به يتقوم السلطان السياسي نقلا للعمران من الفوضى إلى النظام. فالغزالي حدد الشوكة بكونها ما يحقق القبول والطاعة أو المتبوعية: كل من توفر فيه هذه الخصال يمكن أن يكون محققا شرط الشوكة وهو الذي يقبل بالشرعية الرمزية الموجودة أو يرفضها ويعوضها بغيرها أنظر في ذلك ما يقوله في فضائح الباطنية وتعليقنا عليه في كتاب آفاق النهضة العربية. لكن المسألة التي وضعها الغزالي دون أن يعالجها هي مسألة مصدر المتبوعية: لم يكون المتبوع متبوعا؟ والغزالي ينسب المتبوعية إلى التأييد الإلهي. فهل هي قضية قوة مادية أم إن المسموعية التي هي من شروط المتبوعية هبة إلهية من جنس الكاريزما أو الزعامة التي تشبه ما عند الناس من الملكات العقلية أو من القدرات البدنية؟ كيف تكون الزعامات وكيف تبنى عليها الشرعيات؟ ليس هنا محل بحث هذه المسألة علما وأن جواب ابن خلدون والغزالي من طبيعة واحدة: الزعامة والمسموعية من العناية الإلهية رغم أنها تزداد قوة بالحكمة التعاملية والسياسية.

[33] ابن خلدون المقدمة ص. 230:" اعلم أن مبنى الدولة على أساسين لا بد منهما فالأول هو الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين"..

المباشرة).

5 – والأصل هو الشوق الحيوي أو إرادة الفعل التاريخي أو حب التملك (من الملكية إلى الملكية)[34].

والعصـبية قاصرة بمقتضـى حاجة السياسة إلى الشرعية إذ هي من دونها تفضي إلى الهرج[35]. وتعد الشرعية الشرط الغائي للسياسي (عدما يكون سويا لانها قد تنقلب إلى أداة وخاصة في أواخر العهود). وهي تتألف من ضربين حدين وضربين وسطين بينهما ويجمع بين الحدين والوسطين أصلهما الواحد[36]. فحدا الشرعية هما:

1 – السياسة العقلية

2 – والسياسة الدينية. ووسطاها هما التأثير المتبادل بينهما أي:

3 – أثر السياسة العقلية في السياسة الدينية (تقديم مقصد العقل:أو الفوز في الحياة الدنيا)

4 – وأثر السياسة الدينية في السياسة العقلية (تقديم مقصد الدين[37]: الفوز في الحياة الآخرة).

5 – والأصـل هو الرئاسة الإنسانية[38] (تقديم مقصـد النفس الجامعة للمقاصد كلها: من حيث هي حرة قادرة على حمل الأمانة).

---

[34] ابن خلدون المقدمة ص. 132:" وإذا تعين له (الملك) ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المسـاهمة والمشـاركة في استعباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر (لا الملوك وحدهم ومن ثم فهو منزلة المستخلف التي للإنسان من حيث هو إنسان رغم أنها تكون أكثر وضوحا في الملوك والحكام) مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"".

[35] ابن خلدون المقدمة ص. 150:" لما كان (الملك)(....) مقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه للبشر في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته (...) فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المفضية للهرج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها (...) فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة".

[36] ابن خلدون المقدمة ص. 239 238:" اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضـع أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم (=العقد الأول) تارة يكون مسـتندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه (=العقد الثاني) وتارة إلى سياسـة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصـالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط (=مثاله النظام الفارسي القديم).. ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعي فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص... الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون مصالح العامة في هذه تبعا (= أعم الأنظمة في العالم)...إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والإقتداء فيها بالشرع أولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم (= نظام الحكم الواقع عند المسلمين)".

[37] بينا في غير موضـع دلالة العرض في المقاصـد وضرورة الاستغناء عن مقصد النسـل. فمقصد النسل جزء من مقصد النفس إذ لا معنى للحفاظ على حياة النفس من دون تواصلها وذلك هو النسـل فضلا عن كون النسل نفوسا. أما العرض فيتعلق بالكرامة البشرية أو بشرط كون المرء شخصا خلقيا ذا إرادة مثلما أن المال يتحقق بشرط كون المرء شخصـا اقتصـاديا ذا قدرة. ولما كان العرض مرتبطا بالشرف فإنه يصبح ضيقا لذلك فنحن نفضل مقصد أن نسميه مقصد الكرامة الإنسانية. وعلاقة التوازي بين الصفات الخمس الذاتية لله سبحانه وتعالى وبين المقاصد التي تجعل الإنسان يحاكي صفات الله في حب التأله بالمعنى الخلدوني هي التي تحسم القضية كما أسلفنا في هامش سابق. وقد بين ابن خلدون العلاقة الوطيدة بين الأسس التي يكتشفها علم العمران شروطا في قيام العمران والمقاصد الشرعية خلال كلامه عن الظلم ونكير الدين عليه.

[38] بابن خلدون المقدمة ص. 196: "وفيه (في إسراع الفناء للأمم المغلوبة) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسـان رئيس بطبعه بمقتضـى الاسـتخلاف الذي خلق له والرئيس إذا غلب على رئاسـته وكبح عن غاية عزه تكاسـل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين".

والاقتصاد ضروري بمقتضى حاجة السياسة للثروة التي هي ثمرة الاقتصاد وليست هي إياه. وتعد الثروة الشرط الأداتي للسياسي (عندما يكون سويا وقد تنقلب إلى غاية في نفس الشروط التي رأينا بالنسبة إلى العصبية). وهي تتألف من ضربين حدين وسطين بينهما وأصل الكل. فأما الحدان فهما:

1 – الثروة المادية

2 – والثروة الرمزية أو الفكرية. وأما الوسطان فهما التأثير المتبادل بينهما أي:

3 – أثر الأولى في الثانية (الثروة تؤدي إلى التفرغ إلى جوهر الإنسان الذي هو عند ابن خلدون المعرفة والفن أي مضمون الباب السادس)

4 – وأثـر الثانية في الأولى (المعرفة تسـاعد على تنمية وسـائل الإنتاج والنمـط الحضري بدل النمط البدوي أي مضمون الباب الخامس).

5 - أما الأصل فهو دور الرزق المادي والرزق الرمزي: فوظيفة الرزق المادي هي قيام الحياة كما ورد في سـورة النساء ووظيفة الرزق الرمزي هي الجاه والوجود أو الاستغناء عن الحاجة ومن ثم فهو رمز الحرية الناتجة عن القدرة الفعلية.

وبذلك يتبين أن العصـبية والاقتصـاد لا يهمان ابن خلدون من حيث هما ظاهرتان طبيعيتان ومبدآن في فلسـفة التاريخ المبتورة بل هما لا يصـبحان عنده منتسـبين إلى السياسـة إلا بسبب عمقهما الوجـودي أو دلالتهمـا في فلسـفة الدين عندما يتحـولان إلى أداة معبرة عن القيم العمليـة (**البعد الفعلي والرمزي في السـيادة**) وعن القيم الوجودية (**البعد الفعلي والرمزي في الرئاسـة**) فيكون لكل منهما قانونان ضابطان يحولان دون فسادهما الطبيعي وإفسادهما الثقافي:

فقانونا العصبية الضابطان هما:

القانـون الأول: قانـون يحافـظ عليها من منطلـق ضرورتها لحاجة الدولـة إلى القوة المحافظة عليها[39]. ويمكن أن تكون هذه القوة قوة عصـبية[40] صـلة رحم أو قوة عصـبية صـلة ولاء مباشرتين

---

39 وذلك بمنع ميل الحاكم فردا كان أو جماعة من الاستفراد بالسلطة المجد داخليا ويمنع تعدد العصائب أكثر من القدر المقبول خارجيا.

40 حدد ابن خلدون طبيعة القوة التي تستمد من العصـبية ومثل لمفعولها في عدة مواضـع وخاصـة في ترجمته الشخصـية مقارنا إياها بقوة طبيعية هي الدوائر التي تحصـل في الماء عند رمي الحصـى فيه واعتبر قوانين تلاقيها من جنس قوانين تلاقي الأمواج الحاصـلة من رمي حصى في أماكن مختلفة من المساحة المائية المتصلة فيكون مجال اعتراك العصبيات هو المكان المعمور من الأرض حيث تتقاسمه القبائل والأمم بحسب قوى العصبيات ويتقاسمون الزمان بحسب مدة بقائها. فأما أصلها النفسي فهو الغضب للذات وللقبيل أو الحمية الممتدة من أجل كل ما يمكن أن يفهم منه مـا بالذات والقبيل وأهم مجال الامتداد هو عصبية الدم أو صلة الرحم سواء كانت حقيقية أو متوهمة. لكنها في عصبية الولاء أكثر عقلانية لأن مجال امتدادها لا يتعلق بما له صلة بكيان الذات كله بل بإحدى صفاتها قصدت ما يستمد من الولاء من جاه ومكانة ومصالح. لذلك فهي أقل متانة من عصبية الدم في منطق التحليل الخلدوني رغم أني اعتبرها ذات فاعلية أكبر لأنها تستند إلى حساب المصالح وليست مجرد غضب حيواني عفوي. ومثلما يمكن لعصبية الدم أن تكون حقيقية أو وهمية غير واعية بطابعها الوهمي فإن عصـبية الولاء يمكن أن تكون ذات فرعين: عصـبية الولاء المحسـوب وعصـبية الولاء غير الواعي وهو الأقوى لأنه عصبية ولاء لعقيدة. أما كيف مثل ابن خلدون لطبيعة مفعول العصبية دون تمييز بين أصنافها الأربعة التي أشرنا إليها فيمكن استمداده من قيس هذا المفعول بالأمواج الدائرية التي تحصل في الماء عند رمي حصاة فيه كما أسلفنا. فيكون مركز الدوائر هو مهبط الحصاة بعد الرمي و تمتد الدوائر بحسب قوة الوقع. ويمكن أن نقول إن الحصاة في هذه الحالة من أصناف أربعة: صلة الرحم الحقيقية وصلة الرحم الوهمية وصلة الولاء المباشرة للحاكم الذي

أو غير مباشرتين بفضل الولاء لعصبية الرحم الحقيقي أو الرمزي أو لعصبية الولاء المصلحي أو الولاء العقدي (**سواء كانت العقيدة عقيدة جماعة جزئية أو جماعة كونية**)[41] . والأحزاب عصبية ولاء مترددة بين النوعين الأولين وبين النوعين الثانيين: **حزب عصبية الرحم الحقيقي وحزب عصبية الولاء المصلحي وحزب الولاء العقدي. وشرط بقاء القوة التي تستمد من صمود عصبية الولاء المصلحة أو العقيدة التي يجدها الموالون في نظام السلطة والجاه.**

القانون الثاني: قانون يحد منها من منطلق عدم كفايتها لحاجة الدولة للشرعية المحافظة على فاعلية القوة. وقد حصر ابن خلدون مصدر الشرعية في مفهوم واحد يقبل التسمية بالعقد الاجتماعي مادته تنظيم مصالح العباد تنظيما تخضع له الدولة ويمكن أن يكون أصلا لسياسة عقلية (**طاعة المطاع مشروطة برعاية مصالح المطيع الدنيوية**) أو لسياسة دينية (**طاعة المطيع فيها وسيط هي طاعة الله التي أمرت بطاعة ولي الأمر ذي الولاية الشرعية**). لكن الشرعية تشترط عند ابن خلدون السياستين كلتاهما في الواقع الفعلي مع مبدأين حدين قل أن يتنبه إليهما الناس وهما علة فاعلية المبدأين الحاصلين في الفعل قصدت الخوف من القوة المادية العنيفة المطلقة في حال الفوضى عند غياب الدولة (**ما يجعل القبول بالظلم أقل الشرين**) والخوف من القوة الروحية المطلقة او حال الحساب يوم الدين (**ما يجعل رفض الظلم الدنيوي وتحمله نابعين من نفس المصدر لكون العدل السماوي يمكن أن يكون دافعا للثورة أو معزيا عن الواقع**). وشرط بقاء الشرعية التي تستمد من صمود عصبية الولاء انتفاء المضرة التي يجدها الموالون في التلاعب بالحقوق كما حددها الشرع سواء تعلقت بالملكية أو بالمنازل المعنوية في السلم الاجتماعي. لذلك كان الأصل في الحقيقة فلسفة دينية ضمنية[42] كما أسلفنا.

تستمد منه المصلحة وصلة الولاء لعقيدة صارت مشتركة بين الحاكم والمحكوم وأصبح الحاكم ممثلا لشرعية الكلام باسمها. أما وجه الشبه بين صلة الرحم الوهمية والولاء للعقيدة فهي طبيعة علاقة مبدأ العصبية بطبيعة التحريك الناتج عنها. فهي في الحالتين ناتجة عن التحريك بالرمز إلى صلة الرحم أو إلى صلة المصلحة وليس بهما مباشرة كما في حالة الرحم الحقيقي والولاء للحاكم من أجل المصلحة الواعية المحسوبة. وفي الحقيقة فإن جميع الأحزاب تتألف من نوعي عصبية الولاء: ولاء المؤلفة قلوبهم وهو مصلحي خالص وولاء المؤمنين برسالة الحزب. كما أن جميع القبائل والعروش تتألف من نوعي عصبية الرحم: **الرحم العضوي الخالص والرحم الرمزي.**

41 ولما كانت العصبيات بهذه العدة من الأصناف فإن مبادئ القوة السياسية تكون بعدتها وهي تتوالى بحسب التطور العمراني الذي يتشكل بغلبة الواحدة تلو الأخرى منها. لكن العمران السوي هو الذي لا بد فيه منها جميعا مع العصبية الجامعة بينها كلها والتي هي أصلها جميعا قصدت عصبية الفطرة أو الأخوة البشرية عندما تصاغ في الرسالة الخاتمة كما تشير إلى ذلك آيتي الميثاق " **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا! أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذه غافلين× أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون**" (الأعراف - 171 172). فالرسالة الخاتمة من حيث هي فطرة عفوية هي عين العصبية اللاواعية للنوع البشري ككل. وهي من حيث هي فطرة مدركة لذاتها بفضل مضمونها النقدي لمراحل الوعي التاريخي المتنافي مع الفطرة (**حقيقة مضمون القصص القرآني**) تصبح عين العصبية الواعية للنوع البشري ككل من حيث هو راع للكون أو مستخلف فيه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يكون خير أمة أخرجت للناس فتشهد على العالمين أعني كل سكان العالم من الموجودات (**والمقصود بالعالم كل المخلوقات في قبالة الخالق كما حدد ذلك ابن خلدون في فصل التصوف من المقدمة**).

42 وتلك هي علة تركيز ابن خلدون على دور الظلم في فساد العمران وربطه ذلك بأهمية المقاصد الشرعية الضرورية مع التوبط الصريح على أن الظلم لا يكون إلا من صاحب السلطان أو ممن يحتمي به ومن ثم فهو ناتج عن فساد صورة العمران التي تفسد مادته لكأن ابن خلدون يتكلم على ما نراه من حكام المسلمين الحاليين. ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت ص. 225 :" **والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه ووباله عائد على الدول. ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة والمعتدون عليها ظلمة والمنتهبون لها ظلمة والمانعون لحقوق الناس ظلمة وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله. واعلم ان هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وما ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة**

وقانونا الاقتصاد الضابطان هما:

القانون الأول قانون اقتصادي يشترط لتحقيق العدل الحقوقي حرية السوق واستقلال العملة لتكون قيم التعاوض في التبادل عادلة. وكلا الوجهين يتعلق بأمر متناقض في جوهره لأن أحدهما يبدو منافيا لتدخل الدولة والثاني مقتضيا إياه:

1 - فلا بد من الحد من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية حتى يتحقق شرط التحديد الموضوعي للقيم المادية (السوق) ولحاملها الرمزي (العملة).

2 - ولا بد من إطلاق تدخل الدولة في رعاية المعايير الموضوعية للحفاظ على صدقية قيم التعاوض: حماية المكاييل والموازين وشروط التعاقد الخ....

القانون الثاني قانون حقوقي شارط للفعالية الاقتصادية قانون حماية الحقوق أو استقلال القضاء. وفيه كذلك توجهان متعارضان لأن أحدهما يبدو معارضا لتدخل الدولة والثاني مؤد إليه.

1 - فالوجه الأول يتعلق بالحد من تدخل الدولة في الحياة التشريعية تشريعا وتنفيذا للقوانين المحددة للحقوق والحامية لها.

2 - والوجه الثاني يتعلق بضرورة رعاية الدولة لشروط حرية التشريع ونزاهة التنفيذ فضلا عن حرية المعاملات بين المواطنين.

وبذلك ينحصر مشكل العلاقة بين العصبية والاقتصاد كله في مسألتين وكلتاهما تتعلق بالحل الأسلم للتوازن بين قوة الجذب وقوة الدفع في مبدئي وجود العمران السياسي والمدني أعني السلطة والثروة المحددين لمحركات التاريخ وضابطيهما الرابطين إياهما بفلسفة الدين:

1 - كيف نحدد نظام اقتسام السلطة والجاه أو ما هو أفضل نظام سياسي يمكن استعماله في إقامة مجتمع سياسي يحقق شروط عصبية ولاء للوطن والأمة يعلو على كل ولاء؟ ذلك هو دور ضابطي العصبية اللذين يؤول إليهما جوهر البعد الأول من الإصلاح الذي يدعو إليه ابن خلدون ويؤسسه على فلسفة دين تحدد طبيعة الصلة الغائية بين الحاكميتين الإلهية والإنسانية.

2 - كيف نحدد نظام اقتسام الملكية والحقوق أو ما هو أفضل نظام قانوني يمكن استعماله في إقامة مجتمع مدني يحقق التضامن الجماعي بين فئات المجتمع بحيث يكون الجميع مفضلا بقاء الجماعة ومن ثم عاملا على نمائها بدل السعي إلى فضها وانفراط عقدها. وذلك هو دور ضابطي الاقتصاد اللذين يؤول إليهما جوهر البعد الثاني من الإصلاح الذي يدعو إليه ابن خلدون ويؤسسه على فلسفة دين ضمنية تحدد طبيعة الصلة الأداتية بين الحاكميتين الإلهية والإنسانية.

المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهما وأدلته في القرآن والسنة كثير أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر... ولو كان كل واحد قادر عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر. إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان. فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه من نفسه".

وبتحقيق هذه الشروط يكون العمران البشري قد حقق شروط الإصلاح المتصل أو شروط الاستخلاف الذي هو رعاية الكون أو استعماره بلغة القرآن الكريم استعماره بمن يستأهلون وراثة الأرض. وعندئذ تصدق على العمران مقومات الاستخلاف الخمسة التالية كما عرفها ابن خلدون بوصفها الجسر الرابط بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المقدمة لأن الإصلاح رهين تحقيق شروط الاستخلاف أو تأهيل الإنسان للقيام بالأمانة. وتدور هذه التعريفات كلها حول شروط تحقق معاني الإنسانية في العمران البشري: إنه جماع الشروط (فلسفة تاريخ) التي تحقق مفهوم الاستخلاف (فلسفة دين) الذي اعتبره علة اتصاف الإنسان بالعقلين العملي والنظري ومن ثم استهاله الرئاسة الكونية في عالم المخلوقات.

1 – فهو أولا يعرف معنى الإنسانية العملي الخالص منذ بداية الباب الثاني من المقدمة في عرضه لنظرية العمران البدوي وتكوينية الدولة خلال تعليله انقراض الأمم المغلوبة فيقول:" وفيه (أي في إسراع الفناء إلى الأمم المغلوبة) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي"[43].

2 – وهو يعرف ثانيا معنى الإنسانية العملي المطلق في القسم الثاني من الباب السادس من المقدمة عند الحديث عن التربية المستندة إلى القهر والعسف فيقول:" ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والمماليك أو الخدم سطا عليه القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمله على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهو الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها وعاد أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف"[44].

3 – كما يعرف ثالثا معنى الإنسانية النظري الخالص في بداية الباب السادس من المقدمة عند الحديث عن مفهوم العقل الإنساني في عرضه التاريخي الابستمولوجي للعلوم العقلية والنقلية فيقول: "واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة. فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر من غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته"[45].

4 – كما يعرف رابعا معنى الإنسانية النظري المطبق في الباب الخامس من المقدمة عند الحديث عن نظرية العمل قائلا:" ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف"[46].

---

[43] ابن خلدون نفس المصدر، الباب الثاني الفصل الرابع والعشرون ص. 20

[44] ابن خلدون المقدمة الباب السادس الفصل أربعون ص. 1043–1042

[45] المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر ص. 840–839

[46] ابن خلدون المقدمة الباب الخامس الفصل الأول ص. 678

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: **مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع.** لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 – فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع سلم المنازل وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

2 – والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: **فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.**

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: **الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (النزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.**

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

المسألة الثالثة

إصلاح صورة العمران أو المجتمع السياسي

(وفيها علاج سريع لوضعية المسلمين الحالية)

بينا فلسفتي الدين والتاريخ الضمنيتين في **صورة العمران أي في السياسة والتربية وفي مادة العمران أي في الاقتصاد والثقافة** ما هما وكيف تتدخل جميعها في نظرية الإصلاح المتصل الخلدونية تدخلا سنده صلة فلسفة التاريخ (منظور **أدوات تحقيق الوجود الإنساني خاصة**) بفلسفة الدين (**منظور غايات تحقيق الوجود الإنساني**). ولما كانت الصورة والمادة متواجتين في الأعيان رغم قابلية الفصل بينهما في الأذهان وكانتا متبادلتي التأثير فإن الفصل بينهما في عملية الإصلاح المتصل أمر ممتنع. لذلك فعلاج إصلاحهما المتصل لا يكون إلا من خلال إصلاح تفاعلاتهما المحددة بتواصلها حيوية العمران التي تقوى بالتناغم بين صورته ومادته وتضعف بالنشاز بينهما النشاز الناتج عن استبداد عاملي الصورة بالمادة أو استبداد عاملي المادة بالصورة. ويصل الفساد غايته عندما يحصل الاستبدادان كما هي حال المسلمين اليوم: **فاستبداد صورة العمران سياسة وتربية بمادته هو مفهوم سرطان الدولة البوليسية واستبداد مادة العمران اقتصادا وثقافة بصورته هو مفهوم سرطان الفساد العام في المجتمع**[47]. وبذلك تنحصر مسائل الإصلاح الشامل كله في قضيتين جامعتين لوجهي الصورة (**السياسة والتربية نظرا وعملا**) والمادة (**الاقتصاد والثقافة نظرا وعملا**) لأن علاجهما يحقق شروط إصلاح شأن المسلمين ما دامت ثمرته هي تحقيق الصلح بين فكر النهضة وفكر الصحوة

---

[47] لذلك فكل من يتحدث عن الفساد السياسي مقتصرا عليه لم يفهم طبيعة الأزمة التي تعاني منها الأمة. ما لم نفهم أن الأزمة ضاربة عروقهما في أعماق أعماق الأخلاق المنحطة التي آل إليها الإنسان المسلم في مادة العمران أعني في الاقتصاد والثقافة فضلا عن صورته أعني السياسة والتربية يمتنع عليه أن يدرك طبيعة الداء ومن ثم لن يفهم أن المسلمين اليوم بحاجة إلى ثورة روحية في هذه المجالات كلها ثورة من دونها يمتنع أن يصلح حالهم سياسيا حتى لو قادهم ملاك منزل من السماء: فلا يمكن أن ينصلح حال مجتمع برأس مهما كانت إذا كان كل الجسم يعاني من حالة متقدمة من السرطان.

الفكرين اللذين عادا بالأمة إلى الحرب الأهلية خاصة منذ أن صار شأن الإصلاح شأنا دوليا:

1 – **القضية الأولى هي كيف نحقق شروط القوة الشرعية**: كيف نحقق وحدة التنوع الإنساني في المجتمع المسلم بالتغلب على القوة الطاردة تحقيقا يغنينا عن الحاجة إلى الدولة البوليسية والخداع العام بعضنا للبعض: **ذلك هو مجال التصرف الراشد في الحقوق المعنوية والتربية**. وبصورة سلبية كيف نتغلب على الطائفية والعرقية اللتين استعرتا في كل أقطار الأمة بسبب فساد النظام السياسي والتربوي ؟ طبيعة الحل السياسي تكمن في ضرورة أن يكون رعاة أمر الأمة ممن ترضى عنهم الأمة فتختارهم لهذه الرعاية وفي طبيعة الحل التربوي التحررية والنقدية.

2 – **القضية الثانية هي كيف نحقق شروط الشرعية القوية**: كيف نحقق وحدة التنوع الإنساني في الجماعة المسلمة بتقوية القوة الجاذبة تحقيقا يغنينا عن الحاجة إلى آليات الفساد في التعامل والتعاوض والنفاق العام: **وذلك هو مجال التصرف الراشد في الحقوق المادية والثقافية**. وبصورة سلبية كيف نتغلب على الصراع الفئوي والظلم اللذين استعرا في كل أقطار الأمة بسبب فساد النظام الحقوقي والنظام الإعلامي؟ طبيعة الحل القانوني الحقوقي تكمن في ضرورة أن يكون الشرع مستندا إلى الأخلاق الإسلامية لا إلى الفقه بمعناه الذي قضى على خاصية فرض العين في التشريع فحوله إلى فرض كفاية يقوم بها الفقهاء[48] دون فكر عميق حول مبادئ الأخلاق الإسلامية (**لا نصوص الأحكام الفقهية**) التي يستند إليها التشريع مبادئها العامة في القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم وفي طبيعة الحل الإعلامي التحرري والنقدي خضوعا لمبدأ التواصي بالحق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[49] .

والقضيتان متلازمتان. فلا يمكن حل احداهما من دون حل الأخرى أي إن التغلب على القوة الطاردة سلبا وتقوية القوة الجاذبة إيجابا هدفهما واحد هو: **تحقيق وحدة المتنوع والمتعدد بالطبع في كل جماعة بشرية تتألف منها أمة شاملة أو أحد شعوبها دون حاجة إلى الخداع والنفاق العامين**. فيصبح المشكل كله شروط تحقيق شروط الرعاية الصالحة لشؤون الأمة وحقوقها تشريعا وتنفيذا ورقابة ومن ثم كيفية اختيار رعاة الأمر وشروط العدل في توزيع السلطة الزمانية والروحية والثروة المادية والرمزية. والقضية الأولى تتعلق بكيفية التغلب على الصراع الطائفي (**بعد أن أحياه فكر الصحوة**) والعرقي (**بعد أن أحياه فكر النهضة**) في الأمة وكيفية حسم المقابلة الزائفة بين التشريع الديني والتشريع الوضعي.

الحكم الراشد

ذلك هو رهان النظام العادل من المنظور الإسلامي الذي ينبغي ألا يكون مثاله الأعلى النظام

---

[48] بآلية القياس التي تضفي عليهم دور السلطة الروحية المشرعة في ما لا نص فيه بديلا من الأمة. وهي آلية غير شرعية لأن مستعملها ليس وكيلا عن الأمة منتخبا منها لأداء وظيفة سلطة التشريع. فالفقيه يرفع بهذا السلوك القياسي وظيفتي القضاء والإفتاء اللتين هما فرض كفاية إلى رتبة وظيفة التشريع التي ينبغي أن تبقى فرض عين لأن جوهرها هو سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رعاية لشأن الأمة بمعنى كون الجميع راعيا. صارت الخبرة بالنصوص كافية للانتقال من سلطة الخبير إلى سلطة الأمير: بدل أن يبقى خبيرا في فهم النصوص صار واضعا لما يماثلها منزلة بالقياس عليها.

[49] انظر في ذلك حوارنا مع الشيخ البوطي بعنوان إشكالية تجديد أصول الفقه سلسة حوارات لقرن جديد دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق ديسمبر 2006.

الديموقراطي الحالي بل نظام أفضل منه نقدمه للإنسانية بعد استخراجه من مبادئ رعاية الأمر كما حددها القرآن الكريم. فمن الأخطاء الفلسفية الشائعة تجاهل التناقض الجوهري بين نظرية الديموقراطية وتبنيها العملي بحجة أنها أقل الموجود سوءا. فليس من الصدفة أن النظرية الفلسفية تعتبر الديموقراطية أسوأ الأنظمة السياسية. إنها تنبني على أصلين سلبيين لا ينكرهما أحد:

الأول هو: نفي سلطان الحقيقة والعقل وتعويضهما بسلطان لعبة الحظ الانتخابية بكل ما يعتريها من تلاعب وغش.

والثاني هو: التسليم بامتناع تحقيق شروط النزاهة الأفضل للعبة الحظ الانتخابية والاستعاضة عنها بفنيات الخدع التي تضفي عليها ظاهرا من المشروعية.

لذلك فكل نظام يتحدد فلسفيا بهاتين الخاصيتين يمكن أن يتصف بصفات النظام الديموقراطي من حيث هو شكل مؤسسي يعالج قضايا المجتمع المدني والسياسي لينقلهما من الحرب الأهلية الحارة (**الصراع الدامي العلني على الحكم بوصفه وسيلة الحصول على القيم والتغير الانقلابي**) إلى الحرب الأهلية الباردة (**الصراع الدامي غير العلن على الحكم لنفس الغايات**). فيكون الفرق بين السرطان الذي نعاني منه وهذا النظام هو الفرق بين الحرب الباردة في الداخل من أجل الحرب الحارة في الخارج لا غير إي إننا لن نصلح شأننا من منطلق القيم القرآنية بالحل الديموقراطي بل نقبل بمنطق التاريخ الطبيعي الذي تطبقه الديموقراطية الغربية. فهي تطبق السلم الداخلية من أجل الحرب الخارجية الدائمة. ليست هي إذن إلا حربا أهلية كونية تشمل المعمورة خاصة منذ أن أصبحت قرية بفضل التكاثر والتواصل البشريين وتناقص الموارد ومن ثم تزايد التنافس عليها تزايد قد يؤول بالبشرية إلى حروب القبائل على الماء والكلأ. فهل نريد أن تكون حياة البشرية خاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي فتبقى في الحرب الأهلية الدائمة أم إن الرسالة الإسلامية تطالبنا بأن نكون شاهدين على العالمين فنقدم لهم السلم الأهلية الكونية من منطلق الأخوة البشرية؟ ما العلة في فقداننا الطموح إلى استئناف دورنا في التشريع الكوني بصوغ رسالتنا التي حددها لنا القرآن الكريم؟

لا شك أن التفاوض وتقاسم المصالح هما سبيل التعايش بين الأفراد والفئات داخليا. لكنهما لم يبقيا كافيين منذ أن أصبح من الواجب تعميمهما على المعمورة ما يوجب التخلص من الحل الديموقراطي الغربي الحل الذي يجعل السلم الداخلية أداة لتحقيق القوة الداخلية التي تمكن من الحرب الخارجية: **وذلك هو جوهر الحل الديموقراطي الغربي الذي توسع الآن ليشمل كل الغرب كما يرمز إلى ذلك توسيع دائرة عمل الحلف الأطلسي**. أما ما نريده بديلا من تعميم منطق التاريخ الطبيعي أعني منطق الصراع والبقاء للأقوى فهو الحل الديموقراطي الإسلامي الذي يعالج:

1 – قضايا المجتمع المدني وتتعلق بالسلطة الروحية في مجال الغايات تحديدا لقيم الذوق والرزق في صلتهما بالواجب والمثال من القيم المعرفية والوجودية دون أن نقصر ذلك على الداخل بل نعممه على المعمورة.

2 – قضايا المجتمع السياسي وتتعلق بالسلطة المادية في مجال الأدوات تحديدا للمتصرفين النافذين إيجابا.

(حكما) وسلبا (معارضة) في قيم الذوق والرزق في صلتهما بالحاصل والواقع من القيم المعرفية والوجودية دون أن نحصر ذلك في الداخل بل نعممه على المعمورة.

ويمكن أن نحدد أفضل الحلول من منطلق فلسفة الإسلام لو تخلصنا من توثين الموجود للبحث على أفضل تعيين للمنشود. فالرهان الحالي في لعبة الحظ الديموقراطية الغربية هو تعيين الأغلبية التي تتولى تصريف قيم الرزق والذوق والنظر والعمل والوجود في مستويي التصرف التشريعي والتنفيذي بحسب بعدي التمثيل المدني (**المجمع المدني**) والسياسي (**المجمع السياسي**) في الداخل والعمل بعكسها في الخارج. ويمكن أن نقول إن هذه الآليات الديموقراطية تناوس بين حدين مطلقين هما النسبية المطلقة (**تفسد بسرعة لأنها تعطل القرار التنفيذي**) والأغلبية المطلقة (**تفسد بسرعة لأنها تعطل الروية التشريعية**) مع وسيطين يمزجان بينهما في التشريع والتنفيذ (**النظم البرلمانية الخالصة**) معا أو في التشريع دون التنفيذ (**النظم الرئاسية الخالصة**) وتأليفات لا متناهية بين الوسيطين جمعا بين البرلماني والرئاسي بغلبة هذا أو ذاك.

فيتبين من ذلك أن النجاح الحقيقي في المؤسسات الديموقراطية التي وصفنا[50] معياره ليس آلية اختيار المتصرف في الشأن العام بل تعيين كيفيات تقاسم السلطة في مستوياتها كلها أو في بعضها تقاسما بالقوة وليس بالفعل فيجعل أمل الوصول إليها عند الجميع رغم علم الجميع أن الوصول إليها يخضع لآليات ثابتة في كل عمران: **هي آليات تدافع القوى المنظمة**. ومن ثم فكل نظام يمكن من تقاسم السلطة في المستويين المدني والسياسي تشريعا وتنفيذا يتجاوز الديموقراطية الغربية فيشمل كل الإنسانية ويمكن الجميع بالقوة إن ليس بالفعل (**وليس ضرورة بالفعل لاستحالة ذلك**) من الحقوق والواجبات في القيم الذوقية والرزقية والنظرية والعلمية والوجودية يعد أفضل نظام مهما كانت التسمية لأن العبرة هي بالتوفيق بين التعدد والوحدة ومن ثم بالعدل والمساواة بين المقومات في الأذهان وقدر المستطاع في الأعيان.

لذلك فنحن نقترح نظاما جديدا يعتمد على القانون القرآني الذي يعتبر الوجود كله قائما على النسب العددية او القدر الذي خلق بمقتضاه كل شيء. فيكفي أن يحدد هذا النظام نسب تقاسم السلطة في الداخل والخارج أو النسب التمثيلية بحسب نظام الرتب الاجتماعية المرن (**أي النظام المفتوح وغير الثابت ومن ثم الذي يصاغ بعد فترات منتظمة وصفا لحال المنازل لئلا تثبت فتموت الحركية العمرانية**) جمعا بين التعدد الناتج عن الأدوات الغالبة على نظام القيم في الحضارة الغربية والتعدد الناتج عن الغايات الغالبة على نظام القيم في الحضارة الإسلامية ليكون البديل الأصلح لرعاية الشأن البشري في المعمورة التي صارت قرية فنتخلص من منطق التاريخ الطبيعي لنستعيض عنه بمنطق التاريخ الخلقي. وتسند سلطة التنفيد في

---

[50] الديموقراطية الغربية ليست نظام حكم سلمي إلا في الداخل بين المنتسبين إلى الجماعة المنغلقة على نفسها من أجل الحرب في الخارج: **لذلك يمكن القول إن إسرائيل هي الكاريكاتور الذي يفضح حقيقة الديموقراطية الغربية**. ومن لم يفهم ذلك لا يمكن أن يدرك علاقة الديموقراطية الغربية بالاستراتيجية الحربية في منطق التاريخ الطبيعي المتحكم في الوجود الإنساني في علاقته بالتنافس الكوني على قيم الرزق وقيم الذوق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود. إنها "ستراتجام" أو خدعة حربية في الصراع من أجل الحياة توحد الداخل بالحوار والتفاوض من اجل الصراع مع الخارج بكل الأسلحة التي يوفرها المجتمع المنظم. وقد تقدمت على هذا النظام في نفس الوظيفة الرابطة المعنوية للقبيلة الكبيرة لان الدولة الحديثة ليست في الحقيقة إلا قبيلة كبيرة ومن ثم فليس من الصدفة أن تكون الدولة الغربية الحديثة مبنية على الوحدة الإثنية وأنها بمجرد أن يطرأ عليها التعدد الإثني والثقافي يبدأ عقدها في الانفراط فتعود إلى الصراع العرقي والطبقي كما هو الشأن في ما بلغ فيه منها التعددان مرحلة تهدد فكرة الدولة القومية بالمعنى الغربي الحديثة. وهذه مشكلة بات الغربي يعاني منها منذ أن طرحت فيه محاولات تحديد العلاقة بالأقليات العرقية (السود مثلا) أو الثقافية (المسلمون مثلا).

هذا النظام إلى من يحصــل الإجماع على تعاليهم على المقابلات التي يتحدد بها التعدد ليكون في خدمة القيم المشتركة للجميع فنخلص العمران البشري من منطق التقابل والتنافي الجدلي ونستعيض عنه بمنطق التآخي والتراحم كما بينا في هذه المحاولة[51] .

شروط نجاح الحل الديموقراطي الإسلامي:

ذلك هو الحل الذي ســيمكن بالعدل بين القوميات والشــعوب من تحقيق الوحدة الإســلامية (**نموذجــا لتحقيــق الوحدة البشرية**) وتهميش دعاة الانفصــال مثـلا فيجعل قومياته النمــوذج الحي للنظرية الإســلامية التي تعتبر التعارف بين الشــعوب والقبائل شرط الحياة الإسلامية التي نقدمها نموذجا اختياريا للبشرية . وإذا كان يحق لنا أن نضرب مثالا حيا عن مجال ســاخن لتطبيق هذه القاعدة فإن العراق يعد أفضــل الأمثلة السلبية وماليزيا أفضل الأمثلة الايجابية من علاج القضية . فالعراق يمكن أن يسترد عافيته إذا اعترفت نخبه السياسية بحقائق التأليف المذهبي والعرقي مثل اعتراف النخب الماليزية بهما . ذلك هو الحل الوحيد الذي ينقلها من وضعها الحالي النافي لوحدة العراق بالمحاصصة الطائفية والعرقية كما يريد العدو إلى التطبيق الحي للمبدأ الإســلامي الذي يعتبر الوحدة الحية تأليفا عادلا بين عناصر المعادلة الفعلية للشعوب والقبائل التي يتألف منها مواطنو دولة من الدول .

فالمهم اكتشــاف المعادلة التي تمكن من اقتســام الرزق والذوق ورمزيهما أي الســلطة الزمانية (**السياســة**) والســلطة الروحية (**الدين**) بالعدل في الأمة الواحدة وفي المعمورة بين الأمم . عندئذ سيعترف الجميــع بالنخب المتعالية على هذه الفروق إذا كانــت ممثلة بحق للعدل بين الفئات والأعراق . ولا معنى لاعتبار الدولة الحديثة المبنية على القوى السياسية والقوى المدنية بالمعنى الحديث معيارا للوجود العمراني الســوي إلا إذا بنينا ذلك على تطوير البنى الفعلية للمجتمع المعين . لا ينبغي أن نتجاهل أن مجتمعاتنا لا يزال فيها للعشيرة والقبيلة والطائفة والعرق الدور الحيوي الذي لها في جل أقطارنا: **ما يهم في التوافق بين البشر ليس الأسماء بل المسميات لأن لحمة النسيج العمراني أهم من الشعارات.**

فالمجتمعات المزعومة متقدمة نفسها لا تستمد تماسكها من التنظيمات المدنية السطحية بل هي تستمده من الروابط العميقة المستندة إلى مقومات الالتحام الأصلي في العمران البشري: **أعني تقاسم الدور في عنصري صورة العمران (السياسة والتربية) وفي عنصري مادته (الاقتصاد والثقافة)**. لذلك فلحمة العمران في العراق ليســت عينة ممثلة للنســيج الاجتماعي في كل أقطار الوطن العربي ودار الإسلام بحسب بل هي ممثلة للحمته في كل عمران سوي بخلاف مظاهر السطح التي يتصورها التحديثيون شرطا في التحديث . ولعل أفضل لحظات بروز هذه الحقيقة هي اللحظات التي تتعرض فيها الأمم للأزمات: **عندئذ لا تصمد إلا**

---

[51] وليس في هذا أدنى نزعة يتوبية . فالمعمورة صــارت جماعة واحدة طبيعيا (**تكفي ظاهرة انتقال الأمراض العضــوية**) وثقافيا (**تكفي ظاهرة انتقال الأمراض الثقافية**) لكنها ما تزال خاضعة لمنطق الجماعات المتناحرة . لذلك فلا بد من تصور النظام العالمي في شكل دولة واحدة ليصبح الآخر الذي تتحدد بالإضافة إليه ليس جماعة أخرى بل أدواء الجماعة الطبيعية والثقافية وأغلبها علته التنافس المرضي على القيم التي حددنا: التعاون عليها وحصر التنافس عليها في مناهج الســعي إليها وتحسين شروط الوصــول إليها للجميع . وهذا هو بالذات ما يطلبه القرآن الكريم الذي جعل مواد التنافس الطبيعية (**الرزق والذوق**) أدوات تمتين عرى الأخوة البشرية بدل من أن تكون ســبب الصراع بينهم وذلك بفضــل النظام الذي يقترحه لمواد التنافس الخلقية (**رمز الرزق أو السلطة السياسية ورمز الذوق أو السلطة الروحية**).

اللحمات ذات القيام الفعلي في الترابط الاجتماعي.

يمكن للدولة أن تكون أحدث ما يكون وأكثر ديموقراطية من الديموقراطيات الحديثة إذا هي فهمت حقيقة المعنى الإسلامي لنسيج الشعوب والقبائل النسيج الذي نرى رؤية العين في العراق الحالي صورته المنحطة نكوصا إلى الجاهلية بسبب نسيان قيم القرآن الكريم في التعامل مع السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة. فالنسيج الاجتماعي هو أساس حماية الفرد من استغلال قوة الدولة ضد الأفراد أو المجموعات وهو أساس حماية الدولة الوطنية من العدوان الأجنبي والاحتلال بخلاف مفهوم الفرد المجرد من هذه الروابط والمقتصر وجوده المدني على الروابط الاصطناعية للعمران الحديث. ويكفي أن نعترف بمقومات النسيج العمراني ومكوناته وأن نعاملهما بمبدأ التعارف بين الشعوب والقبائل في نفس الدولة أو في الدول المختلفة وبالعدل بينها كما يوجب ذلك الإسلام حتى تعود الأمة إلى سر قوتها المادية والروحية فتستأنف دورها التاريخي في التدافع والحوار الأمميين.

التشريع الراشد

كيف يمكن تجاوز المشكل الزائف الناتج عن المقابلة بين التشريع المنزل والتشريع الوضعي في بلاد الإسلام؟ كل الفرق الإسلامية وكل المذاهب الفقهية تتفق على مبدأين يلغيان القضية من أساسها.

1 - فالجميع يؤمن بأن الرسالة خاتمة ومن ثم فالشرع المنزل مقصور على ما يوجد في القرآن والسنة وهو مجموعة منغلقة وغير قابلة للزيادة. وكل محاولات القياس حتى بعد أن بلغت الذروة في نظرية المقاصد لن تحل هذا المشكل إلا بالحل الزائف الذي يبرر استبداد الفقهاء بسلطة التشريع ومنع الأمة من القيام بفرض العين في التشريع المنوط بها مباشرة أو بتوسط من توكله للقيام بالمهمة.

2 - والجميع يسلم بأن النصوص المحدودة لا تحيط بالنوازل اللامحدودة ومن ثم فلا بد من تشريع تكميلي من وضع الأمة إما مباشرة بالعرف أو بصورة غير مباشرة بتوسط السلطة التشريعية. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بإبداع مؤسسة التواصي بالحق طلبا للحقيقة والحق للعمل بهما فتكون الأمة المشرع الفعلي في ما ليس فيه نص خاص بمجالات التقويم الخمسة: التقويم الذوقي (قيم الجمال) والتقويم الرزقي (قيم الاقتصاد) والتقويم النظري (قيم المعرفة) والتقويم العملي(قيم السياسة) والتقويم الوجودي (قيم ما بعد التاريخ الدينية وما بعد الطبيعة الفلسفية).

لذلك كان الحل مترددا بين حدين أدنى وأعلى ووسطين وأصل كل هذه الحلول التي تحكم هذه المعادلة. فأما **الحد الأدنى** بمقياس الاعتماد على التشريع الوضعي فهو القائل بوجوب استعمال القياس واستقصاء جمع السنن النبوية حتى يتحقق ما أمكن من التناظر بين النصوص والنوازل والقبول بالعرف والمصالح المرسلة في ما عدا ذلك. وأما **الحد الأقصى** بنفس المقياس فهو القائل بوجوب حصر النصوص في ظاهرها وتجنب القياس واعتبار ما لم يرد فيها من المباح الذي علينا علاجه بحسب أخلاق التشريع الإسلامي وقيمه إما سلبا بالمصالح المرسلة والعرف أو إيجابا بالتشريع الوضعي المستجيب للمصلحة. والوسطان طبعا هما حل المقاصد وحل التوفيق بين المذاهب.

لكن ما غاب عن الجميع هو أن كل هذه المواقف تشترك في أصل واحد لو انتبه إليه الفقهاء لزال المشكل من أصله. فكل هذه الحلول تستمد شرعيتها في الغاية من إرادة الأمة بمعني الإرادة أي الكراهة أو القبول والرفض لشريعة ما كلها أو بعضها. و رغم عدم وجود الآلية التي تعبر بها الأمة عن القبول أو الرفض إذا ما استثنينا الأعراض الفوضوية التي من جنس الحمى في الجسد الفاقد للمناعة فإن تاريخ التشريع في كل الحضارات يثبت صحة هذا المبدأ. لذلك فإنه يكفي ان نعالج هذا المرض بإيجاد آليات تعبر بها الأمة عن إرادتها التشريعية لتعود كل هذه الحلول إلى الوضع بهذا المعنى المتقدم على تصنيف التشريعات إلى دينية منزلة وعقلية موضوعة.

وسواء كان قبول الأمة ضميرا كما كان عليه الشأن قبل إثارة المشكل وطلب حله أو صريحا من إثارته إلى علاجه الصريح الذي نقترحه فإن الوضع المتقدم على التصنيف هو الذي يجعل التشريع الوحيد الذي يقول به الإسلام هو التشريع الذي تضعه الأمة مباشرة أو بتوسط الولي الذي تنوبه باختيار حر لكون الإسلام حصر العصمة في إجماع الأمة. فالتشريع المنزل نفسه لا يكون نافذا إلا لكون الأمة تواضعت على ضرورة تطبيقة وآمنت بقدسيته إذ لا معنى لقدسية لا يؤمن بها من سيخضع لها خضوعا طوعيا من أغلبية الأمة فيوجب خضوع الأقلية له كرها بحسب الضرورات التي يقتضيها النظام العام الشرعي. ولما كان الرسول الكريم قد اعتبر الأمة معصومة فإن تشريعها لا يصبح وضعيا بالمعنى المنافي للأخلاق والقيم الإسلامية إلا إذا نفت المبادئ العامة لهذه الأخلاق والقيم ومن ثم إلا إذا بات تشريعا دكتاتوريا وليس تشريعا ديموقراطيا.

وبذلك ينحصر الخلاف في موقف لا يمكن للعلماني أن يدافع عنه[52]. فما لم تؤمن الأمة بقدسية القيم التي يستند إليها التشريع الوضعي (بمعنى التشريع القسيم للتشريع المنزل وليس بمعنى الإرادة العامة التي تختار صنف التشريع الذي تريد أن تحيا عليه وبه) أعني أخلاق الأمة وقيمها فإنه لن يبقى تشريعا من وضع الأمة مباشرة أو بتوسط سلطها الشرعية بل هو عين الدكتاتورية حتى ولو كسته الشكليات الديموقراطية كما هو الشأن في كل محاولات التحديث الحقوقي الاستبدادي المستورد والذي طبقته

---

[52] لسنا نوافق على دعوة البعض لتطبيق الشريعة من دون مدة متقدمة على ذلك تعادل على الأقل ضعف المدة التي قضاها الرسول الكريم في تربية الأمة على الأخلاق الإسلامية. لكننا مع ذلك لا نفهم موقفين غريبين من المعارضين بنوعيهما. فسواء كان المعارض من الأديان التي يعترف بها الإسلام (أربعة: اثنان منزلان هما اليهودية والمسيحية واثنان طبيعيان هما الصابئية والمجوسية) أو من العلمانيين بنوعيهما من يقبل النسبة إلى الصابئة (أي الذين يقولون بدين عقلي ويفصلون بين الدين والدولة) ومن يقبل النسبة إلى المشركين (أي الذين ينفون الدين من الأصل وهم القلة). ففي أربع حالات يقتضي الدين الإسلامي تطبيق الشريعة كل بحسب دينه: المسلم واليهودي والمسيحي والصابئي. وإذن فكل ملة تطبق شريعتها برعاية الدولة الإسلامية. وفي الحالتين الأخريين حددت إحدى الآيات القرآنية موقفا إرجائيا فمكنت من إرجاء الحكم في المجوس والمشركين إلى يوم الدين. وإذن فيمكن تطبيق هذه القاعدة ليزول الخلاف من أصله بالنسبة إلى القلة العلمانية بالمعنى المتطرف. وبذلك يتبين أن المشكل كله ناتج عن وهم الشرع الكلي في نفس الدولة الذي فرضته النزعة اليعقوبية الفرنسية القائلة بكلية القانون وأصبح فقهاؤنا الدينيون والوضعيون ومن حيث لا يعلمون يفكرون مثلهم خاصة بعد أن تبنت بعض الدول الإسلامية نموذج قانون نابليون. لكن القانون حتى في نفس الدين هو عند المسلمين أمر نسبي إلى المذهب: فأنت تختار احد المذاهب القانونية وليست الدولة هي التي تفرضه عليك. لذلك فإني أعجب من سوء نية المسيحيين العرب الذين يعارضون دعوة تطبيق الشريعة بين المسلمين إذا كانت هذه الدعوة ثمرة طلب ديموقراطي للاغلبية المسلمة لكأن تطبيقها يمسهم من قريب أو بعيد. أقول هذا مع العلم أن رأيي في تطبيق الشريعة يجعله مشروطا بأمرين: الأول أن تعاد تربية الأمة على الأخلاق الإسلامية والثاني الا يطبقها إلا من وصل إلى الحكم بالشرعية الانتخابية يقبل أن يغادر الحكم عند فقدان الشرعية الديموقراطية فيكون التطبيق وعدمه مستندا إلى مبدأ إرادة الأغلبية لأن شرعية التشريع الوحيدة التي اعتبرها الرسول معصومة هي شرعية إجماع الأمة. وينبغي أن أضيف شرطا ثالثا: أن يكون هذا التطبيق مستندا إلى فهم يجعله مقصورا على من يطلب ذلك شخصيا تفضيلا منه للعقاب الدنيوي على العقاب الأخروي.

النخب العربية والإسلامية من فوق فآلت بالأمة إلى الاستسلام لفقهاء الوضع استسلامها السابق لفقهاء الشرع مع فارق عدم الإيمان بقدسية ما يمثله أولئك[53] .

لذلك فالخلاف بين الوضعيين والتنزيليين خلاف لفظي اللهم إلا بالنسبة إلى بعض الوضعيين الذي ينفون أن يكون التشريع خاضعا لأخلاق الأمة وقيمها فلا يكون شرعا أهليا عندئذ بل حكم استعماري مفروض بالقوة على الأمة إذ إن من شروط الشرع الوضعي أن يكون من وضع الأمة أو على الأقل من وضع أغلبيتها التي صارت لها أهلية التشريع باسمها في النظام الديموقراطي الذي يتكلمون عليه.

---

[53] وتلك هي علة الطابع الدكتاتوري لكل القوانين الوضعية في أرض الإسلام ليس لأنها غير مسلمة بل لأن واضعيها اعتبروها بديلا من الشرعية فأصبحت بالضرورة منافية للإرادة الشعبية لمجرد المقابلة بينها وبين الشريعة التي يقدسها الشعب من أربعة عشر قرنا. وذلك هو عين السخف التشريعي. فما رأيت شعبا يفهم في السياسة جعل التشريع حربا على قيم الأمة إلا عند المسلمين في حين أن الجميع يعلم أن التشريع لا معنى له إلا عندما يكون نابعا من سنن الأمة التشريعية وتقاليدها أو ما يسميه هيجل بالأخلاق الموضوعية وهو لا يتطور إلا بتطورها. أما في الحالات المغايرة فإن القانون يصبح مستندا إلى القوة المادية وحدها: وتلك هي علة الطابع البوليسي لكل الدول العربية والإسلامية.

الخاتمة

التاريخ الإنساني كما يمكن استشفافه من المنظور الخلدوني تأويلا للمنظور القرآني

فما الحوارات الملازمة للتدافع والتي تحصل سواء أردنا أو لم نرد لملازمتها أنواع التنافس القيمي بين البشر عندما يكون الحوار ذا فاعلية حقيقية وليس مجرد ثرثرة عديمة التأثير أعني ما الحوار المضطر بين البشر حوارهم الذي لا يخلو منه عمران بشري ؟

في القلب يوجد حوار دائم بين ممثلي قيم الرزق وممثلي قيم الذوق مباشرة أي أصحاب التجربة المباشرة ثم بين ممثلي قيم رمز الرزق (السلطة الزمانية) وقيم رمز الذوق (السلطة الروحية) أي أصحاب التجربة غير المباشرة. إنه الحوار الذي لا مفر منه بين ممثلي قيم الحقيقة الحيوية ذاتها وممثلي معناها الرمزي في الحضارات أولا ثم بين الحضارات المتساوقة أو المتوالية في التدافع الكوني الدائم. وفي الحد البدائي الأقصى أعني بداية الخروج من تاريخ الإنسان الطبيعي إلى تاريخه الحضاري تدافع مادي خالص بين البشر على قيم الرزق وقيم الذوق الخالصين. وفي الحد الغائي الأقصى أعني نهاية هذا الخروج تدافع روحي خالص بينهم على رمز الرزق ورمز الذوق الخالصين.

لكن فلسفة الإسلام الدينية المطابقة لفلسفته التاريخية تجاوزت هذه المقابلة لتطابق بين الأمرين مطابقة مطلقة في المثال الأعلى الذي لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق أو مرحلة إبداع سلم المنازل وإبداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

2 – والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق أو مرحلة طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن بمنطق الفلسفة الدينية والتاريخية أن نرمز إليها بكيفيات ترجمة الحيزين الطبيعيين (=المكان والزمان) إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع والحوار مدارهما حول مسألة تقاسم المكان والزمان والتنافس على الحصص فيهما: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) والمدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه هي المدة أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الحيزين الثقافيين (=سلم المنازل الاجتماعية والدورة الوجودية) إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع والحوار مدارهما حول مسألة تقاسم المنزلة في السلم الاجتماعي وفي الدورة الوجودية والتنافس على الحصص فيهما: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) والمدة الرمزية (المنزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع والحوار الجاريين في التعبيرات الحضارية الشاملة لوجود الأمم الرمزي لصياغة مسألة الوجود الإنساني في علاقته بالوجود المطلق وذلك هو المعنى العميق لفلسفة الدين المطابقة لفلسفة التاريخ من المنظور القرآني كما فهمه ابن خلدون: فيكون الصير على التعينات السابقة في التعين الرمزي الرئيس بأشكاله الأدبية والأسطورية والدينية والفلسفية أشكاله الممكنة من التعالي على المحايث بفضل فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. ويكون مدار الحوار الإنساني الشامل حول غايات الوجود ورؤى العالم في الأساطير والفلسفات والآداب (فلسفة الدين) وأدواته (فلسفة التاريخ) لتكتمل في خاتم الأديان الذي يتبين معنى الختم فيه عندما يصبح مصير البشرية واحدا ليس في مستوى التمني فحسب بل في الواقع التاريخي الفعلي كما نعيشه الآن.

القسم الثالث

الباب الأول: أزمة المجتمع المدني

الباب الثاني: حوار الحضارات

القسم الثالث

الباب الخامس

أزمة المجتمع المدني

عوائق فعاليته[1] الفعلية والرمزية وشروط تذليلها

تمهيد:

من منا لا يعجب من عجز الناطقين باسم المجتمع المدني بمعناه الحديث عجزهم عن إخراج الجماهير من لامبالاتها العجيبة بانتهاك أبسط حقوق الإنسان رغم قرنين من النهضة؟ ومن منا لا يعجب نفس العجب أو أكثر من قدرة الناطقين باسم المجتمع المدني التقليدي على حصر تحريك الجماهير في ما يلهيها عن حقوقها الفعلية رغم قرنين من الصحوة ؟ ألا يدعونا ذلك إلى الحيرة أمام الأمرين خاصة إذا ربطناهما بالحل الفعلي الذي لجأت إليه النخبتان الحل الذي أفسد بطبيعته وبما يترتب عليه كل إمكانية لتحقيق الإصلاح بالفعل المدني تحقيقا سلميًا: **فالحرب الأهلية بين التحديثيين المتحازين للمافيات الحاكمة وحماتهم والتأصيليين المتحازين للمافيات المعارضة ونفس الحماة ولمرتها استعانة الأولين بالقوى الأجنبية واستعانة الأخيرين بالجماهير لا يمكن أن تحيا فاعلية المجتمع المدني إلا في وهم أصحاب هذا الحل السائد حاليا**[2].

ذلك أن مثل هذا الحل يؤول إلى القضاء المبرم على كل إمكانية لجعل التنافس القيمي الذي هو جوهر كل حيوية عمرانية يجري بصورة صحية وسلمية لتكون تعبيرا عن المجتمع المدني تعبيره

---

[1] فعالية المجتمع المدني التي لا يخلو منها مجتمع هي فعل المجتمع المدني في الظاهرة العمرانية ككل. وهذه الظاهرة تتألف من عدة عوامل مقومة سنحاول تحليلها وحصرها بصورة شبه نسقية أو علمية لكي نتمكن من فهم الأزمة التي يمر بها المجتمع المدني العربي خاصة والإسلامي عامة.

[2] لكن هذا ليس إلا ظاهر المعادلة. أما باطنها فهو كما نبين في المسألة الأخيرة من المحاولة فهو تبعية الجميع للقوى الأجنبية بصور مختلفة تقتضيها لعبة التنافس بين هذه القوى وهي لعبة بينة للعيان منذ التنافس الفرنسي الانجليزي على توظيف نخب مصر في بداية النهضة. ذلك أن النخب الأصلانية القائدة ليست اقل تبعية للأجنبي من النخبة العلمانية. الفرق الوحيد هو أن اعتماد هذه على الأجنبي مع عدم شعبية مطالبها يجعلها مكشوفة في حين أن اعتماد تلك عليه مع شعبية مطالبها يخفي تبعيتها. ولنضرب مثال النخب القائدة للحملة الأخيرة باسم الدفاع عن الرسول الكريم. فهي تحرك الجماهير في الظاهر لكنها تتحرك بأمر علي لإلهائها عن الحركة المؤثرة في ما يمس جوهر قضايا الأمة التي تضمن حمايتها عزة الإسلام والرسول. ذلك أننا نعجب من سكوت هذه النخب على حامي حاميها رغم بول جيشه على القرآن الكريم وانتهاكه أعراض المسلمين واستحياء نسائهم وإقامة القيامة على صحفي مجهول رسم كاريكاتورا كان يمكن أن يهمل لئلا يصبح سب الرسول موضة في الصحافة الغربية ووسائل الإعلام الأخرى. لذلك فالنخب المعارضة باسم التأصيل هي بدورها في حماية الأجنبي سواء بالهجرة إليه أو بالهجرة إلى الدويلات التي في حمايته. ومن ثم فلا يخدعن أحد أحدا: **ليست النخب العلمانية وحدها التي يمكن أن تتهم بالعمالة بل كل النخب لأنها جميعا مثل من تعارض تعتمد في وجودها على شرعية مستعارة من الحامي الأجنبي أو ممن يحميه الأجنبي ممن يدعم الحكم في بلادنا.** ثم يتلاعب الجميع بالشعب لأن التربية التي تحقق الاستيبات الفعلي لحقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية جعلوها مستحيلة إما بهذه العمالة أو بالتوظيف في ما يلهي عن الحقوق التي يتحد فيها الدين والعقل إذا فهمت على حقيقتها.

الأساسي وأداة تحققه المبدع. فالإستعانة بالأجنبي لن يقوي قوى التحديث ولا قوى التأصيل بل هو سيسمها بسمة الخيانة خاصة والقوى الأجنبية لا يقتصر إفسادها للقيم الحديثة أو الأصيلة على استعمالها الخفي أداة لأجندتها بل هي مضطرة بمقتضى الظرف الخاص في علاقتها بنا إلى اللعب بالمكشوف الذي يحول كل النخب التحديثية والتأصيلية إلى عملاء لفرط ما تتميز به الأجندة من أهداف مباشرة تجعل القيم الحديثة والأصيلة تتحول إلى معاول تخريب لقيم الأمة المطابقة للقيم الكونية وليست مساعدة على تطورها الذاتي. وتزييف الوعي باللجوء إلى الماضي في ما يلهي عن المهمات التنويرية للقيم الدينية يؤدي حتما إلى ما نراه من غرق في قشور الهوية والغيبوبة عن شروط تنميتها وتطويرها تحقيقا للتطابق بين قيم حقوق الإنسان العاقل وقيم واجبات الإنسان المؤمن.

وحتى لا يعد كلامي هذا تحليقا في سماء النظريات التي تعتبر من الترف الفكري في مثل هذه الندوات[3] فإني سأحاول فهم علل هذه العطالة أو علل تعويق المجتمع المدني عللهما التي نستشفها من عمل مجتمعنا المدني ودور الناطقين باسمه بنوعيهما الحديث والتقليدي. ونحن نفترض أن هذه العلل لا تخلو من أن تعود إلى: -1 **مقومات المجتمع المدني نفسه -2 أو إلى الظرف المحدد لكيفية عمل الناطقين باسم هذه المقومات ولنطلق عليها اسم النخب القيادية لفعاليات المجتمع المدني. ويقتضي علاج هاتين المسألتين مقدمتين: -1 إحداهما تاريخية تبرز مراحل تكوين مفهوم المجتمع المدني الأساسية -2 والثانية مفهومية تحلل مقوماته ومعوقاته.** فيكون بحثنا بذلك مؤلفا من أربع مسائل هدفها تحليل أزمة المجتمع المدني العربي والإسلامي دون أن تتطرق إلى وصف الدواء إلا بصورة غير مباشرة وضمنيا خلال الكشف عن الأدواء:

الأولى تحدد تكوينية المفهوم وبروز مقوماته بالتدريج مع تكون ضروب التعبير عنه والنخب المتكلمة باسمه.

الثانية تحدد مقومات المفهوم والعوائق الناتجة عنها وعن ضروب التعبير عنها في جدل الجزئي والكلي.

الثالثة تحدد العوائق الناتجة عن الظرف المحدد لعمل النخب بنوعيها والناطقة باسم المقومات بأصنافها.

الرابعة تضرب أمثلة من كيفية انتخاب النخب وعملها المنحرف الذي يفسر عطالة المجتمع المدني.

قد تتهم هذه المحاولة بعيب مهني ينسب إلى صاحبها الميل إلى الإغراق في النظر الفلسفي المجرد. لكن المحاولة تعتمد بقصد على النظر الفلسفي لتخليص فكرنا من التلهف على العمل المباشر العمل الخالي من فهم الشروط التي توفقه إلى العلاج القويم فيبقى في ما يسميه أرسطو بتعجب العامي الأول جهلا بطائع الأمور المقابل تمام المقابلة لتعجب العالم المدرك للحقائق[4]. وسيكون هذا النهج قاعدتنا على الأقل في المسألة الأولى لان مفهوم المجتمع المدني ينتسب إلى تاريخ التصورات الأساسية

---

[3] لأن مثل هذه الندوات يقدم هم العمل المباشر على العمل غير المباشر ومن ثم فهو يقلو النظرية لكأن نخبنا تتجاهل أن شرط العمل المباشر الناجع هو العمل غير المباشر أو النظرية. وطبعا فهذا مشروط بإرادة الانطلاق من الشروط السوية للتغيير العميق والعلاج الناجع لأمراض مجتمعنا. انظر تحليلنا لهذه العلاقة في حوارية النظر والعمل بين الأستاذ حسن حنفي وبيني دار الفكر دمشق وبيروت 2003.

[4] انظر أرسطو: Aristotle، The Metaphysics، Book A،2. 983a18–25

في فكر الإنسان العملي من حيث الموضوع ولأن تعريفه ينتسب إلى تاريخ المناهج المنطقية الأساسية في فكر الإنسان النظري من حيث العلاج. فمسألة تحديد مفهوم المجتمع المدني من مسائل الفلسفة العملية موضوعا ومن مسائل الفلسفة النظرية منهجا بدءا بأفلاطون وأرسطو وختما بهيجل وماركس ومرورا بالفارابي وابن خلدون مرورا تجاوز الأولين بنقدهما وأعد لنقد الثانيين بما تضمنه مما كان لا بد أن يغفلاه من أبعاد الثورة الكونية الإسلامية. ومن ثم فالفارابي وابن خلدون يعدان دليلينا في هذه المحاولة.

المسألة الأولى

تكوينية المفهوم

مرت محاولات تحديد الظاهرة العمرانية التي أصبحت تسمى منذ كتابات هيجل في الفلسفة العملية بالمجتمع المدني في معناه الحديث بمرحلتين مضاعفتين جوهريتين لا بد من الإشارة السريعة إليهما. فأما المرحلة الأولى فتوازي بفرعيها الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطة وأما المرحلة الثانية فيوازي فرعاها الفلسفة الحديثة وما بعد الحديثة. والفرع الثاني نقدي للفرع الأول في كلتا المرحلتين وهما يشتركان في كونهما معدين لشروط تجاوز دغمائية الفرعين الإيجابيين.

فالمحاولة الوسيطة التي هي عربية إسلامية بالأساس نقدت قصور التعريف الأصلي الأول من دون استعمال صريح لاسم المجتمع المدني التعريف الذي وضعه أفلاطون وأرسطو. ويرجع هذا النقد إلى الفارابي وابن خلدون في محاولتهما التي سعت إلى تخليص نظرية عمل المجتمع من نموذجي تفسير الفلسفة العملية القديمة للظاهرات المدنية تفسيرها المستند إلى بنية النفس[5] و بنية المنزل بنيتيهما الطبيعيتين[6].

والمحاولة ما بعد الحديثة التي هي غربية بالأساس نقدت قصور التعريف الأصلي الثاني في الفلسفة العملية الحديثة مع استعمال صريح لاسم المجتمع المدني التعريف الذي وضعه هيجل وماركس.

---

[5] بنية النفس الطبيعية ذات القوى الثلاث (القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشوقية) هي التي تحدد طبقات المدينة وقواها وأصناف النفوس الترابية والبرنزية والذهبية تحدد أصناف النظم السياسية لأنها تحدد أصناف النخب في التصور الأفلاطوني للسياسي ومثله التصور الأرسطي.

[6] بنية المنزل الطبيعية ذات العناصر الثلاثة (السيد وبقية أفراد الأسرة والعبيد) هي التي تحدد النظام الاقتصادي للمدينة وعلمه يسمى الاقتصاد المنزلي.

وهذا النقد تحقق في محاولة نقد غرامشي[7] ومدرسة فرنكفورت[8] محاولتهما التي سعت إلى تخليص نظرية عمل المجتمع المدني من نموذجي التفسير الحديث المستند إلى جدل روح الشعب الهيجلي[9] أو جدل نمط الإنتاج الماركسي[10].

فتكون مراحل التكون السابقة للحظة الراهنة أربعا اثنتان تأسيسيتان قديمة (**أفلاطون وأرسطو**) وحديثة (**هيجل وماركس**) واثنتان نقديتان وسيطة (**الفارابي وابن خلدون**) وما بعد حديثة (**غرامشي وهابرماس**). ويمكن أن نعتبر تجاوز أزمة المجتمع المدني العربي الحالية ذات الصلة الوثيقة بالأزمة الكونية الأفق التاريخي الذي سيحدد أصل المراحل الاربع الموحد بينها والمتعالي عليها تعالي المثال على تعيناته. ولما كانت الظرفية العربية الإسلامية الراهنة تتصف ذاتيا بمحددات بينة المعالم يمكن حصرها تصوريا في صمود حضارتنا العربية الإسلامية أمام استبداد ذروة ما يعد روحانية الحضارة الغربية ممثلة بإسرائيل وذروة ما يعد ماديتها ممثلة بالولايات المتحدة بات تعريف هذا الأصل الواحد لمقومات المجتمع المدني نابعا من مقومات هذا الصمود ذاته كما فهمه الفارابي وابن خلدون ترجمة فلسفية لجوهر أفق العلاقة بين التاريخين الطبيعي (**مجال العلاقة بالمشيئة الكونية بعبارة الفلسفة الدينية من المنظور الإسلامي**) والحضاري (**مجال العلاقة بالمشيئة الأمرية بعبارة الفلسفة الدينية من المنظور الإسلامي**) للنوع البشري.

فالنقد العربي الإسلامي (**الفارابي وابن خلدون**) قد حرر مفهوم ما يناظر المجتمع المدني قبل إطلاق التسمية عليه حرره من المنزلة التي تعينت له بسبب الطبعانية غير الصريحة المنجرة عن النموذج النفسي (**نظام السلط في الدولة يقاس على قوى النفس**) والنموذج المنزلي (**نظام الاقتصاد في الدولة يقاس على نظام المنزل**) النموذجين اللذين استعملهما أفلاطون وأرسطو في تحليلهما الظاهرة المدنية عامة. ذلك أنه بمقتضى هذا النموذج الطبعاني استثنى أفلاطون وأرسطو كل فاعلية للمجتمع المدني من حيث هو ظاهرة تاريخية بمجرد أن جعلا نظام المدينة السياسي ونظامها الاقتصادي خاضعين لنموذجين طبيعيين يتكرران

---

[7] وخاصة في رسائله من السجن وفيها يؤكد على أهمية التعبير الرمزي ودور النخب الدينية. أنظر مقالة: **Norberto Bobbio، Gramsci and the concept of Civil Society pp.73 99 in *Civil Society and the State* edited by John Keane، Westminster 1988**

[8] بكل أطيافها ومراحلها وخاصة في آخرها أعني في فلسفة هابرماس الذي وضع نظرية الفعل التواصلي ودور العلاقة بين القيمي الحقوقي والمعرفي النقدي في بناء النظرية الاجتماعية وتحقيق السلم الاجتماعية. ولعل مسك الختام المسألة الثالثة من الفصل الثامن بعنوان التدبر الختامي **Schluss Betrachtung : Von Parsons ueber Weber zu Marx** الفصل الأخير من كتابه **Theorie des Kommunikativen Handlens** بعنوان "مهام نظرية النقد الاجتماعي" **Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie** ص. 445 وما يليها (من الجزء الثاني نشرة **Surkamp Taschenbuch Wissenssenschaft** عدد 1175 ط. 3 فرنكفورت على نهر الماين 1999).

[9] بجدل أرواح الشعوب الهيجلي بخلاف قراءته الماركسية لا يهمل العامل المادي رغم تقديمه العامل المعنوي في تحليل الفاعليات العمرانية. لكن تحليله يبقى في دائرة المنظور الفلسفي القديم بخلاف ما يمكن أن يتوقعه القارئ المتسرع لتاريخانيته. فالتاريخانية الهيجلية محكومة بالطبائع بمعناها الأفلاطوني الأرسطي والدليل أن جل نماذجه التفسيرية مستمدة إما من الطبائع النباتية (من البذرة إلى الثمرة) أو الحيوانية (من الجنين إلى الشيخوخة).
لذلك كان المجتمع المدني عنده ممثلا لما يمكن أن يجمع القوتين النفسيتين الأدنيين ونسبة القوة الأسمى في النفس هي القوة الأسمى في المجتمع أي الدولة التي تمثل العقل.

[10] لذلك كان التأويل الماركسي مجرد إطلاق لمفهوم المجتمع المدني الهيجلي (صراع المصالح المادية بين الطبقات) وتكذيب دور الحكم السياسي أو الدولة المحايدة والحكم بين المصالح المتصارعة في المجتمع المدني.

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: **مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع**. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 – فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع سلم المنازل وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

2 – والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلي ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: **فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.**

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلي ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: **الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (النزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.**

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

كونية وليست قومية ولا حتى ثقافية أي إن وحداتها ليست القرى أو الأسر كما يتصور أفلاطون أو أرسطو بل المدن أو الدول التي هي ظاهرات تاريخية وليست ظاهرات طبيعية. لذلك فهو لا يمكن أن يفسر بنماذج مستمدة من الطبيعة (بنية النفس وبنية المنزل) بل هو بالذات الإبداع المتواصل لنماذجه ولنماذج النفس والمنزل اللذين يتشكلان بحسب نوع العمران (**الفرق بين الأخلاق في العمران البدوي وفي العمران الحضري مثلا**) ونمط الإنتاج والعيش بمصطلح ابن خلدون (**وهذا النمط هو الذي يميز بين أنواع العمران**).

وإذا كانت المدينة كذلك في تصورها فإنها في تحقق تصورها ظاهرة تاريخية وليست ظاهرة طبيعية. وتاريخيتها ثمرة جدل عام يؤلف بين جدليتين حدين قابلتين للفصل نظريا أولاهما هي جدلية القوى الاجتماعية في العمران البشري من اجل السلطة والثانية هي جدليتهما من أجل الرزق وكلتاهما مصحوبة بالتعبير عن الوعي بها غايات وأدوات. فيكون العمران بذلك حركية دائبة ذات مستويين فعلي ورمزي حركية موضوعها السلطة والمال لذاتهما ماديا ولما يرمزان إليه معنويا كما يتبين من دور كل منهما في كل منهما: **فدور السلطة في تحصيل المال وحمايته يسميه ابن خلدون جاها ودور المال في السلطة تحصيلا وحماية يمكن أن نسميه بالقياس إلى مفهوم الجاه في الاتجاه المقابل بقوة أحد عوامل الحل والعقد لأن المال من شروط القدرة.**

لكن كون السياسي والاقتصادي يؤديان دورا رمزيا بالإضافة إلى دورهما الفعلي يجعلهما في الحقيقة أداتي أمر أسمى منهما هو الأمر الذي يضفي عليهما معنى يرتفعان بفضله فوق الحيواني من قوى الإنسان إشرئبابا إلى الإنساني منها. ويقتضي طلب ذلك أن نغوص إلى أعماق في العمران أبعد غورا لنفهم جدلية العلاقة بين النقلة من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الحضاري أو الجوهر الواحد المشترك بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وضرورة الجذر المشترك لنفهم الظاهرة العمرانية كما حاول استنباطها ابن خلدون مما يعتبره تطابقا بين فلسفته في التاريخ وفلسفة القرآن التاريخية: **فوراء جدل السياسة وجدل الاقتصاد نجد جدل التعبير عن التحقق الذاتي للكائن البشري في الأديان والفلسفات والتعبير عن جدل التلذذ بذلك التحقق في الآداب والفنون**[12].

ويمكن أن نعتبر التعبير عن التحقق الوجودي جدل **القيم الوجودية** والتعبير عن الوعي به جدل **القيم الذوقية**. وكلاهما أصل الدور الرمزي الذي يؤديه السياسي والاقتصادي اللذين لا يقتصران على دورهما المادي وإلا لظل الإنسان حبيس التاريخ الطبيعي فلم ينتقل إلى التاريخ الحضاري. فيكون مدار الحركية العمرانية وحدة هذه الجدليات الاربع المتفاعلة. وتلك هي جدلية الابعاد القيمية الاربعة

---

[12] ولعل أعظم ما في ثورة ابن خلدون الفكرية فهمه لهذا الأمر الذي رمز إليه بمعاني الاستخلاف الخمسة: -1 فالنظر المجرد أو إدراك الترابط السببي في الوجود سماه ابن خلدون استخلافا (المقدمة الباب السادس) -2 وتطبيق هذا النظر المجرد في تسخير الطبيعة سماه استخلافا (المقدمة الباب الخامس) -3 والعمل المجرد شعورا بالرئاسة الإنسانية أو بالحرية سماه استخلافا (المقدمة الباب الثالث) -4 وثمرة ذلك في فقدان لذة الحياة والأمل عند فقدان هذه الحرية سماه استخلافا (المقدمة الباب السادس). -5 ومجموع هذه الأوجه من الاستخلاف ووحدتها سماها منزلة الإنسان من حيث هي حب التأله (المقدمة الباب الثالث) والتحرر المطلق من كل القيود وهو يسميها معاني الإنسانية عند الكلام عما يفقده الإنسان بمجرد أن يصبح في ملكة غيره عبدا لإرادة غير إرادته.

التي ألغاها تحييد اليونان لبعد المدينة الكوني (وهو ما أضــافه الفارابي) ولتحليلهم التاريخ الثقافي بتصورات التاريخ الطبيعي (وهو ما حررنا منه ابن خلدون). فتكون جدلية العمران جدلية جامعة بين: -1 جدل القيمة العملية موضــوع السياسي 2 وجدل القيمة الرزقية موضوع الاقتصادي -3 وجدل القيمة الوجودية التي يرمز إليها دور السياســي الرمزي -4 وجدل القيمــة الذوقية التي يرمز إليها دور الاقتصــادي الرمزي. -5 وفوق كل هذه الجدليات نجد الجدل فريد النوع الذي هو تابع لها جميعا وجوديا ومتبوع منها معرفيا قصــدت جدل القيمة المعرفية أو النظرية التي يحاول صــاحبها أن ينأى بنفســه عن التبعية للجدليات السابقة آملا أن يكون مرآتها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

أما أصل الإضافتين الفارابية والخلدونية فمن اليسير إرجاع مصدره إلى عقيدة الكونية الإسلامية التي اعتبرت الرسالة تأسيسا للأخوة البشرية فتوجهت إلى الإنسان من حيث هو إنسان بآية هي عين حد مفهوم الإنسان: **البيان والبرهان بمعناها الذي حدده القرآن.** كما جعلت الرسالة الدين مشروعا تاريخيا أداته الفعل السياسي بكل شروطه ليحقق القيم في التاريخ الفعلي بأدوات الفعل التاريخي المادية والرمزية وليس مجرد دعوة عزلاء لأن الأرض صارت عمارتها وإرثها من علامات صلاح وارثيها. وأهم شروط العهد بذلك إلى المجتمع المدني نفســه التحرير الصريح الملازم لهذه النظرة التي أســيء فهمها لسوء الحظ فبقي الأمر على حاله في المجتمعات الإســلامية مواصــلة لما ورثته من المؤســســات البيزنطية والفارسية سياسيا واليهودية والمسيحية دينيا.

لكن الرسالة المحمدية في منظورها الصريح كما حدده نصاها المرجعيان حررت فعلي الدعوة الدينية والتحقيق السياسي للمشروع من السلطتين المتعاليتين على العمران أعني أنها خلصتهما من السلطة الروحيــة المتعاليــة علــى الأمة دينيا[13] والســلطة الزمانيــة المتعالية عليها سياسيا[14]: **الدعــوة الدينية تحديدا للغايات باتت أمر الجماعة لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين والفعل السياســي تحديدا للأدوات بات أمر الجماعة كذلك لأن تحقيق المعروف ومنع المنكر ليس دعوة فحسب بل هو فعل تاريخي بأدواته السياسية بما في ذلك القوة.**

فعادت بذلك للعمران على الأقل من حيث التصور وحدته الحية بمعايير التاريخ الثقافي المصور لتاريخ الإنســان الطبيعي تصــويرا مشروطا بعدم إفساد الفطرة التي فطر الناس عليها[15]. ذلك ان الجدل

13
وتلك هي الســلطة التي باتت تســمى بــسلطة العلماء الذين يمثلون القســم الثاني من أولي الأمر في منظور الفقهاء الذين اســتبدوا بسلطة التشريع. والمعلوم أن هذا الاستبداد اعتمد على حيلة رفعت دورهم القضائي إلى دور تشريع مغتصب. فالقياس الذي بلغ الذروة في نظرية المقاصد بات الفقيه مشرعا بدلا من الأمة في حين أن دوره كان ينبغي أن يقتصر على القضاء بالشرع المنزل أو الموضوع وعلى الإفتاء في قضايا الضمير الفردي في المسائل التعبدية.

14
ما يناظر ســلطة العلماء أي ســلطة الأمراء القســم الأول من أولي الأمر بنفس المفهوم المحرف استبدادا بالتنفيذ. ولما كان العلماء توابع الأمراء باتت الســلطة التشريعية المســتبدة خاضعة لسلطة التنفيذ المستبدة وباتت الأمة خاضعة للاستبداد في سلط العمران الخمس بيديها الفعلي بيد الأمراء والرمزي بيد العلماء: القضائية والتشريعية والتنفيذية وسلطة التربية وسلطة الرأي العام.

15
لذلــك كان المشــكل الجوهــري في العمران البشري في المنظور الخلدوني حل معضــلات العلاقة بين التصــوير المدني الذي يحققــه التاريخ الثقافي يعدي صورة العمران (السياسة والتربية) والمادة الطبيعية الموروثة عن التاريخ الطبيعي أعني المصالح المادية والمصالح المعنوية للإنسان من حيث هو حيوان علمه ربه البيان واســتخلفه في الأكوان ليحقق العمران (الاقتصــاد والثقافة): كيف تنتظم الحضــارة انتظاما لا يقضــي على طبيعة

بين المثال والواقع وبين ما بعد التاريخ أو القيم الدينية والتاريخ أو تحقيقها السياسـي أصبح جوهر القيام العمـراني: وذلك هو مدلول الشريعة التي قل أن تخالف الوجود بمصـطلح ابن خلدون. منذئذ يمكن القول إن مفهـوم المجتمـع المدني بالمعنى الحديث قد أصبح مفهوما واعيا بنفسـه حتى وإن لم يطلق عليه الاسـم الصريح: **فالجماعة هي التي تفعل السياسـي والاقتصـادي والذوقي والوجودي فعلا يكون فرض عين وهو فعل يقابل فعل من بيدهم السلطان في هذه المجالات داخليا وخارجيا من حيث هو فرض كفاية قد يستبد فيفسد شروط عينية الفرض في داخل أمة بعينها أو في المعمورة ككل**[16].

وقد اضـطر هيجل في رابع أبواب فلسـفته التاريخية إلى الاعتراف بسـبق الإسلام إلى ذلك وسـعى إلى تبرير تأخر المسـيحية التي لم تفهم ذلك إلا بفضـل حركة الإصلاح بموقفكري يغلب عليه تزييف المعاني ليحط من شأن الثورة الإسلامية ويعلي من شأن الإصلاح البروتستنتي: **"تلك هي الروحانية والمصـالحة الروحانية التي بزغت (في الحقبة الرابعة من تاريخ العالم). وهذه المصـالحة الروحانية هي مبدأ الشكل الرابع (من أشكال تاريخ العالم الهيجلي). فقد بلغ الروح إلى الوعي بأنه هو الحق. وما بقي الوعي كذلك فكذلك سيكون الفكر. ومن الضروري أن يكون هذا الشكل الرابع هو بدوره شكلا مضاعفا: فهو الروح من حيث هو وعي بعالم باطني عالم الروح الذي أصـبح واعيا بكونه من حيث هو جوهر أنه الوعي ب(الوجود) الأسمى وعيا عقليا. لكن إرادة الروح تكون بالمقابل روحا مجردا وثابتا في التجريد الروحي. وما ظل الوعي على هذا النحو من الثبات في التجريد سـيبقى الواقع مثله. فيكون الواقع مترابطا مع عالم دنيوي لم ينضو في الروحي ولم يصبح نظاما عقليا يحايث في الوعي. ذلك هو جوهر العالم المحمدي (=عالم الإسلام) الذي هو أسمى ترق لمبدأ (روح)الشرق. فلا شك أنه دين تلا المسيحية ظهورا في التاريخ وأنه أعلى إدراك للواحد (في الشرق). لكن المسيحية لكي تصبح صورة متعينة في الدنيا كان لا بد لعملها أن يستمر قرونا. ولم يتحقق ذلك إلا مع شارل الأكبر (الخامس). وكون الإسلام بالمقابل قد أصـبح مملكة دنيوية (قبل المسيحية) فالعلة هي أن المبدأ المجرد يتحقق بصورة أسرع (من المبدأ المعين الذي هو مبدأ الغرب المسـيحي بالمقابل مع المبدأ المجرد الاسـلامي). إنه نظام متعين في العالم الأرضي متقدم في الوجود التاريخي على نظام العالم المسيحي"**[17].

الإنسـان الداخلية وطبيعته الخارجية أو محيطه الطبيعي. فالاسـتبداد السياسـي والعسف التربوي كلاهما يقضـي على الحريات والحقوق فيلغي معاني الإنسانية بمصطلح ابن خلدون.

16 ولهـذه نجـد أفلاطـون يرد حركية المجتمع في الجمهورية إلى حركية منحصرة في أخلاق النخبة السياسية وما يـدور بينها من صراعات فلا يكون تاريخ العمران فعل الجماعة بكل أبعاد رهانات وجودها المشترك بل هو مقصور على النخب الممثلة للعقل بعد اعتبار دور النخب الأخرى ممثلة للاعقلي من قوى العمران المناظرة لقوى النفس الدنيا.

17 انظر هيجل: G.W.F. Hegel، Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte، G.Lasson، PB، Leipzig، Verlag von Felix Meiner، 1920 "

s.243-4·" Es ist also die Geistigkeit und die geistige Versöhnung، die aufgegangen ist; und die geistige Versöhunng ist das Prinzip der vierten Gestalt. Der Geist ist zu dem Bewusstsein gekommen، dass der Geist das Wahrhafte ist Sofern das Bewusstsein so beharrt، so ist hier für den Gedanken. Diese fierte Gestalt ist notwendig selbst gedoppelt: der Geist als Bewusstsein einer innerlichen Welt، der Geist، der gewusst wird als Wesen، als das Bewusstsein des Höchsten durch den Gedanken، das Wollen des Geistes ist einerseits selbst wieder abstrakt und beharrend in der Abstraktion des Geistigen. Insofern das Bewusstsein se beharrt، so ist die Weltlichkeit einhergeht; sie ist damit verbunden، dass das Weltliche nicht ins Geistige einschlägt، dass es nicht zu einer vernünftigen Organization im Bewusstsein kommt. Dies macht die

لكن تعريف هيجل المجتمع المدني بصراع المصالح المترتب على المنازل أو الطبقات كاد يلغي هـذه الأبعاد التي تبين العلاقة الوطيدة بين الديني والسياسـي رغـم أن معنى المجتمع المدني يكتمل عنده بما أضـفى دلالة إيجابية على الصراع أعني بالتكامل بينه وبين سـلطة التحكيم المتعالية على المصالح سلطة الدولة التي تمثل تعين العقل في التاريخ. فيكون السياسـي ممثلا للعقلي وما عداه من طبيعية غير عقلية أو دنية. وبذلك فقد أعادنا هيجل إلى النظرة الفلسفية القديمة: الدولة متعالية على المجتمع المدني في المدينة تعالي العقل في النفس على قوى النفس الأخرى. ولما كان ماركس يشكك في وجود مثل هذه السلطة المحايدة ويعتبر الدولة مضفية على نفسها هذا المظهر بوظيفة إيديولوجية تزيف الوعي فإنه لم يبق إلا بالبعد الأول من التعريف الهيجلي حصرا للصراع في المصـالح الاقتصـادية معتبرا صراع القيم غير الاقتصادية من الخداع الإيديولوجي الطبقي من أجل اظهار الدولة بمظهر السلطة المحايدة التي يمكن أن تكون حكما في حين أنها ليسـت إلا تعبيرا عن مصـالح الطبقة التي بيدها النفوذ الفعلي وهو اقتصادي بالأساس حتى وإن لم ينف أن التعبير الديني فيه شـيء من الاحتجاج ضـد الظلم احتجاجا ينقلب إلى أفيون بمقتضـى المقابلة بين الأرض والسماء وتأجيل الجزاء.

وبذلك فإن حركية المجتمع المدني ذات الأبعاد المتعددة قد وقع إلغاؤها من جديد ولم يبق من فواعـل التاريخ الخادم لمصـالح العقل (بالمعنى الكنطي) أو لغائيـة التاريخ بمعناه في الجدلية المادية (بالمعنى الماركسي) إلا حركية صراع سياسي لا يترجم إلا عن صراع المصالح الاقتصادية التي تعيد الإنسان إلى قانـون التاريخ الطبيعي (منطق الضرورة والصـراع من اجل الحياة والبقاء للأقوى) وتخرجه من التاريخ الحضـاري (منطق الحرية والتنافس في الخيرات والبقاء للأفضـل). لذلك فالتصـدي الوحيد من منظور الجدليـة التاريخيـة هو الثورة ودكتاتوريـة العمال. وبذلك غرق الفكر الماركسـي في أزمته القاتله[18]. فبمجرد أن أعاد الفكر المعاصر اكتشاف الأهمية التي يكتسيها جدل القيم بكل أصنافها الخمسة (**الذوقي والرزقـي والنظري والعملـي والوجودي**) في العمران البشري وعدم اقتصـاره علـى أي منها مهما كانت أهميته خرج الفكر الماركسـي التقليدي من الركح الفلسـفي وبدأ تجاوز التصـور الهيجلي والماركسي للمجتمع المدني تجاوزا نقديا في مدارس الفكر الماركسـي نفسه بدءا بما يوليه غرامشي من أهمية للجدل الإيديولوجي والديني وختما بالنظرية النقدية في **مدرسـة فرنكفورت** فأصـبح للدين والفن والقانون وكل

Mohammedanische Welt aus، die höchste Verklärung des orientalischen Prinzips، die höchste Anschauung des Eine. Sie ist zwar späteren Ursprungs als das Christentum; aber dass dieses eine Weltgestalt wurde، ist die Arbeit langer Jahrhunderte gewesen und erst durch Karl den Grossen vollbracht worden. Dass dagegen der Mohammedanismus Weltreich wurde، ist wegen der Abstraktion des Prinzips schnell gegangen; es ist ein früheres Weltregiment als das christilichen."

[18] وعلة هذه الأزمة القاتلة من جنس أزمة الفكر الأفلاطوني حتى وإن كانت الماركسـية أفلاطونية معكوسـة: فأفلاطون أراد أن يخلص السياسـي من المدني معتبرا القوى الممثلة له مشـغبات على العقل. وماركس يزعم تخليص العمران من الدولة فعكس الموقف الافلاطوني معتبرا الرمزي والفلسـفي إيديولوجيا حاجبة للقوى المدنية الفعلية التي حصرها في صراع المصالح الاقتصادية ناسيا المصالح الأخرى التي نحاول حصر أصنافها بردها إلى أصناف القيم التي يتنافس عليها البشر داخل نفس الجماعة وبين الجماعات. وحتى في هذا الموقف من الرمزي والفلسـفي فإنه لا يبعد كثيرا من موقف افلاطون عند المقابلة بين التربية السوفسطائية والتربية الفلسفية مقابلة ماركس بين الإيديولوجيا والعلم المزعوم أعني المادية الجدلية.

الجدل القيمي الذي بلغ الذروة في مفهوم حقوق الإنسان بأبعادها الخمسة[19] أصبح لها منزلة الصدارة في فاعلية المجتمع المدني.

ونحن نحاول البناء على هذا التطور فنطلب الأصل الواحد وراءها لنصوغ تصورا يمكن من تحديد مقومات المجتمع المدني من حيث هو أهم فواعل العمران البشري والاجتماع الإنساني تصورا يساعد على فهم ما أطلقنا عليه اسم عطالة فاعليته أو عوائقها كما تعينت في أزمة اللحظة العربية الإسلامية الحالية. ذلك أننا نصنف هذه العوائق لتشخيص الأزمة بالإضافة إلى المقومات وضروب التعبير عنها.

وهدفنا من المحاولة تحديد طبيعة فعل المجتمع المدني أو الدور الذي يؤديه في حركية العمران البشري والاجتماع الإنساني بمستوييه الخاص بأمة بعينها والعام للبشرية. لذلك فإن تحليلنا يفترض الاعتماد على ما أضافته الصياغة النظرية العربية الإسلامية لنظرية عمل المجتمع المدني أعني الصياغة الفارابية الخلدونية التي لا تقتصر على تجاوز صياغة أفلاطون وأرسطو فحسب بل هي كما سنرى تتضمن بذرات تمكن عند قراءتها في ضوء الأزمة العربية الإسلامية الحالية من تجاوز صياغة المرحلة النقدية ما بعد الحديثة. فالأول أضاف إلى نظرية الاجتماع والعمران معنى الكونية البشرية **بفضل نظرية الجماعة العظمى**[20] من منطلق الرسالة الإسلامية التي تتوجه إلى البشرية كلها وإن بغير وعي وتصريح. والثاني درس آليات عمل الأمر الذي يناظر المجتمع المدني الوطني والدولي عندما حلل العمران بمفهومين استعارهما من **"الهيولومورفية الأرسطية"** بعد تخليصها من الدلالة الميتافزيقية الجوهروية واعطائهما دلالة الأداة التشريعية للظاهرة العمرانية: **صورة العمران ومادته**. وكلتاهما ذات فاعلية مضاعفة: **فاعلية فعلية وفاعلية رمزية**.

فأما صورة العمران فهي المقوم السياسي الذي يتألف من السلطة السياسية **(ويغلب عليها الفعل الفعلي ومثاله القوة العامة مضمون الباب الرابع من المقدمة)** والسلطة التربوية **(ويغلب عليها الفعل الرمزي ومثاله المعارف جزء أساسي من مضمون الباب السادس)** وأما المادة فهي المقوم المدني الذي يتألف من الفاعلية

[19] انظر بحثي الذي صدر في أعمال ندوة The Council for Research in Values and Philosophy ندوته التي انعقدت في اسطنبول بتركيا صيف 2003 وفيه حددت فيه أبعاد حقوق الإنسان الخمسة: أربعة ذات وجهين بحسب ساحتي فعل المجتمع المدني أعني الساحة الوطنية والساحة الدولية. فهي تتحدد علاقة حقوقية بين المواطن والدولة الوطنية (الحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والثقافية) ثم بين الدول الضعيفة والإمبراطورية المسيطرة (نفس الشيء بالنسبة إلى علاقة الدول الوطنية بالنظام الدولي الذي نفترض له نظاما نسبته إلى الدول الوطنية بمعيار القانون الدولي من جنس نسبة الدولة الوطنية إلى الأفراد والجماعات فيها بمعيار القانون الوطني). أما الخامس فيوحد بين الأنواع الأربعة بمستوييها لأنه أصلها جميعا أعني منزلة الإنسان الوجودية التي حددها الإسلام للإنسان كإنسان فسماها خلافة وتفضيلا وتكريما: قدسية الكيان العضوي والنفسي للإنسان وقد نزلها الرسول فوق منزلة الكعبة مع المساواة المطلقة بين البشر بمعيار المفاضلة بالتقوى لا غير فضلا عن الحكم بأن من قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا.

[20] أبو نصر الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959 ص. 96: "...... **فيجمع ما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.**" ومن ثم فالفارابي من دون تصريح وتوضيح يسلم بأن الجماعة العظمى تسهم في تحقيق غايتي العمران غايتيه اللتين وصفهما الفارابي بمصطلحي قوام الإنسان وبلوغ الكمال. وهو بذلك يحدث قطيعة مع الفلسفة العملية اليونانية. لكننا نحتاج إلى توضيح ما في ذلك من التناقض: فكيف يمكن اعتبار الاقتتال بين الجماعات الوسطى الذي هو الوجه الغالب على العلاقات بينها في المعمور من الأرض مسهما في تحقيق هذين الغرضين؟ أليس ذلك مشروطا بقيس التنافسين الداخلي بين الجماعات الصغرى في الجماعات الوسطى والخارجي بين الجماعات الوسطى في الجماعة العظمى والعكس بالعكس؟ فيتوازى ضربان من القواعل التاريخية لتحقيق الغايتين بآليات التنافس على المصالح المادية (القوام) والمعنوية (بلوغ الكمال): **وذلك هو ما يمكن أن نصطلح عليه بالعمران الداخلي والعمران الخارجي.**

الاقتصـادية (**ويغلب عليه الفعل الفعلي ومثاله قوة المال مضمون الباب الخامس من المقدمة**) والفاعلية الثقافية (**ويغلب عليها الفعل الرمزي ومثاله الآداب جزء أساسي من الباب السادس من المقدمة**). أما وحدة المقومين بفروعهما فهي الجماعة من حيث هي أسمى القيم أو الأمة بالمعنى المقدس أي الملة المنفتحة على كل الإنسانية انفتاحا تحدده عقائد الأمة الدينية والفلسفية[21]. ويرمز إليها مفهوم الخليفة بمعنيي الكلمة معناها الخلقي الوجودي (**الإنسان من حيث هو مستخلف**) ومعناها السياسي الديني (**رئيس الأمة نيابة عن الخليفة بالمعنى الأول أو الإنسان المستخلف**).

أما إذا ترجمنا هذا التعريف بمفردات نظرية القيم التي تمثل دم العمران وسر حياته فإن تعريف ابن خلدون يقبل الصياغة التالية. فمادة العمران (**الاقتصاد والثقافة**) وصورته (**الدولة والتربية**) تشملان كل أفعال الإنسان ورهانات وجوده فردا وجماعة: -1 **الفعل العملي أو السياسي -2 الفعل النظري أو المعرفي -3 الفعل الرزقي أو الاقتصادي -4 الفعل الذوقي أو الجمالي -5 الفعل الوجودي أو المنظور الذي يحقق التناغم بين هذه العناصر وكأنها نظام منغلق مطابق لعلمنا به (المنظور الفلسفي) أو كأنها نظام متعال على علمنا (المنظور الديني)**. ولمحددات فعل النظر وجها بروز: **فله وجه الأفق الكاشف وهو الوجه الذي يحاول أن يكون غاية ذاته في خدمة القيم الأخرى وله وجه ما وراء الأفق الكاشف أعني الأفق الحاجب ودوره دور الأداة في خدمة القيم الأخرى**. والوجه الأول هو الفعل الظاهر والعلني من المعرفة العلمية والثاني هو الفعل الباطن والخفي من التزوير الإيديولوجي. لكن الظاهر والعلني معركة رموز تتكلم باسم القيم المعنوية السامية والباطن والخفي معركة مصالح مادية تتنكر فتظهر بمظهر معركة الرموز لكنها تتكلم في الحقيقة باسم القيم المادية التي تحولها إلى غاية بدلا من اعتبارها أداة كما هي في الحقيقة. فكيف نفهم مسرح الدمى الذي يجري في ما نسميه بالمجتمع المدني؟

ولما كان التنافس بين **الفعل الفعلي** و **الفعل الرمزي** أمرا معلوما وكان الفعلي من الفعل لا يكتمل إلا بالجمع بين الفعلي من صورة العمران والفعلي من مادته بات من الضروري أن يستحوذ السياسي على الاقتصادي أو الاقتصادي على السياسي فيستتبعان التربوي والثقافي أي الرمزي منهما ويكون الاستبداد السياسي بالمدني استبدادا يقضي على الحقوق المادية والمعنوية: **لذلك غلبت على فاعلية المجتمع المدني الصيغة الرمزية لان جوهره التعبير بالفعل الرمزي وذروته حرية التعبير التي هي جوهر التعبير عن الحرية**. فيكون عمل المجتمع المدني سلبيا هو الصمود الخلقي لمنع الاستحواذ والاستتباع ومن ثم فالمعركة المدنية معركة حقوق مادية (**لمنع الاستحواذ**) ومعركة حقوق معنوية (**لمنع الاستتباع**). ويكون عمل المجتمع المدني إيجابيا مبنيا على الصمود لتحقيق الحقوق المادية والمعنوية بحماية المصالح الاقتصادية والمصالح

---

[21] فالدين الإسلامي يعتبر الرسالة الإسلامية رسالة كونية والفلاسفة المسلمون أضافوا البعد الكوني لنظرية الدولة اليونانية وبعد إعادة الاعتبار للمجتمع المدني بفضل ما أشرنا إليه في الشريعة والعقيدة. فالدين الإسلامي أعاد الاعتبار للأبعاد الخمسة التي أشرنا إلى محاولة أفلاطون تحييدها حتى لا تشغب على السياسة العقلية. أما ابن خلدون فيعتبر العقلانية محايثة لهذه الابعاد لأنها جميعا تتضمن قوانين توازنها التي من دونها تفقد حقيقتها: فالذوق والرزق والجنس والحس مثلا أمور تقبل معيار التوسط الأرسطي لتحديد السوي منها لأنها خاضعة لجدل الشبع والجوع أو سد الحاجة وتجددها فضلا عن كونها بين طرفين كلاهما حريص على نفس ما يحرص عليه الآخر كما في قانون السوق في الرزق مثلا. فيكون عدم العقلانية فيها ناتجا عن الاستبداد السياسي الذي يحول الدولة إلى مصدر اللاعقل وليس العكس: فتكون الحرية في هذه المجالات هي الضامنة للعقلانية.

المعنوية وذلك هو المعنى الحقيقي لحقوق الإنسان سواء أدركناها بالعلم العقلي أو بالعلم النقلي المتطابقين في المنظـور الخلـدوني لأن الشرع قل أن يخالف الوجود كما يقول بشرط أن يكون فهم الأول في علم الثاني: **وذلك هو مشروع علم العمران البشري والاجتماع الإنسـاني لنقد التاريخ المحرف للعلاقة بين فلسفة الدين وفلسـفة التاريـخ إما من منطلق تقـديم ضرورة التاريخ الطبيعـي النافية للحرية الخلقية أو مـن منطلق حرية التاريخ الحضاري النافية للضرورة الطبيعية.**

المسألة الثانية

تحديد مقومات المجتمع المدني
واستنتاج العوائق النابعة منها

لن نستعمل طريقتي التعريف التقليديتين **الطريقة المفهومية** بالجنس والفرق النوعي و**الطريقة الصادقية** بالإحصاء المستوفي لعناصر المجموعة التي يصدق عليها المفهوم. ذلك أن كلتا الطريقتين ممتنعة في مثالنا الحالي لأن المجتمع المدني ليس **هوية طبيعية ثابتة بل هو مؤسسة تاريخية متطورة** كما بينا في المسألة الأولى. فهويته تتحدد حقيقتها بما يبرز من مقوماتها بالتناسب مع اللحظة التاريخية التي يقع فيها التعريف من الخارج وبحسب مرحلة نضوج المقومات النشوئي من الداخل. فإذا اعتبرنا حصيلة المرحلتين بفرعيهما عند واضعي التصور وعند ناقديه أمكن لنا من منطلق البذرات التي أشرنا إليها أن نصوغ المقومات بصورة تتضمن كل العناصر المفيدة في تحديد فاعلية المجتمع المدني والعوائق التي يمكن أن تترتب على تعطيل عملها بسبب انحراف آلية انتخاب النخب المعبرة عنها لأن فعله بالأساس فعل رمزي. ويتطلب ذلك أن نستعمل جهاز تحليلي نظري ملائم لعلاج هذه المؤسسة العمرانية نستنبطه من مراحل التطور التي أشرنا إليها مع إيلاء الأهمية الأكبر للمرحلة العربية الإسلامية وخاصة للإضافتين الفارابية والخلدونية في صلتهما بالبذرات التي أشرنا إليها.

فالمعلوم أن المجتمع المدني الذي ينتج عن ترجمة مفهومات ابن خلدون بالمصطلح الحديث هو مجال الفاعلية العمرانية التي تمثل سياسيا مادة وجود الجماعة الإنسانية في تعينيها الخارجي **(في المعمورة بحسب درجات التفاعل الذي وصلت إليه وهو الآن في ذروته)** والداخلي **(في الدولة الواحدة)** أو التي تمثلها مدنيا في تعينيها الأقصى **(دورة العمران البشري كله)** والأدنى **(دورة العمران البشري لجماعة بعينها)** مدنيا. و تتقوم هذه الفاعلية من علاقة ثابتة بين المتغيرات التالية التي هي العناصر المقومة للعمران عامة ولشروط

فاعلية المجتمع المدني خاصة:

1 - فرهانات الفاعلية العمرانية في التنافس بين البشر هي أصناف القيم أي قيم الذوق (كل الإبداعات الفنية) وقيم الرزق (كل الإبداعات الاقتصادية) وقيم النظر (كل الإبداعات المعرفية) وقيم العمل (كل الإبداعات السياسية) وقيم الوجود (كل الأديان والفلسفات)..

2 – وساحات الفاعلية العمرانية هي ساحات التنافس في العمران البشري. إنها الأحياز التي يجرى في إطارها التنافس أي الزمان (وهو حيز التاريخ والذاكرة) والمكان (وهو حيز الجغرافيا والثروة المادية) وسلم الرتب الاجتماعية (وهو حيز المنازل والأدوار في السلم الاجتماعي) والدورة الاجتماعية (وهي حيز تفاعل ما يملأ تلك الأحياز وتحولها بعضها إلى البعض في حركية التاريخ البشري).

3 – وأدوات الفاعلية العمرانية في التنافس هي أدوات التعبير عن التنافس في العمران البشري. إنها الفعل المادي الذي هو اقتصادي وسياسي (المال والسلطة السياسية) والفعل الرمزي الذي هو فني ووجودي (وهو الكرامة والسلطة الروحية).

4 – وغايات الفاعلية العمرانية في التنافس بين البشر هي التحقق الوجودي للأفراد والجماعات تحققا رمزيا في الفن والعقائد الوجودية وتحققا فعليا في السياسة والاقتصاد. وبهذا المعنى فإن التحقق الفعلي ليس إلا أداة للتحقق الرمزي: أي إن الحضارات لاتقاس بانجازاتها المادية إلا إذا كانت هذه الانجازات في خدمة الانجازات المعنوية.

5 – وطبيعة الفاعلية العمرانية هي جوهر التنافس القيمي بأبعاده الخمسة التي لا يخلو منها عمران بشري لكونها مادته (قياما) التي يستمد منها مدده (حيوية) ومدته (زمانا) وامتداده (مكانا). وهي كما حددها القرآن الكريم التدافع من اجل نقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي الذي تحكمه الضرورة والقوة المادية مثل جميع الكائنات الحية الأخرى إلى منطق التاريخ الحضاري الذي تحكمه الحرية والقوة المعنوية اللتين تميزان الوجود الإنساني. فتكون الرهانات أواصر الأخوة بدلا من أن تكون دواعي الحرب الدائمة بينهم في التنافس عليها: الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود يمكن أن تكون النسيج الذي يصل بين البشر إذا نقلناها من موضوع تنافس ضروري لتجويدها وإنتاجها إلى موضوع تعاون ضروري للاستمتاع بها ولإضفاء المعنى عليها.

لذلك كان لهذا التدافع بالاصطلاح القرآني ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: مرده إلى جدل العلاقة بين الكل والجزء في هذه المستويات جميعا أعني من حيث الماصدق. فالتنافس بين المجتمعين المدنيين المحلي والعالمي يجري بمقتضى حيزيه الطبيعيين (المكان والزمان) خاصة فتتوزعه الجغرافيا (بين أعيان المجتمعات المدنية التي تحددت في الجغرافيا البشرية للمعمورة خلال تنافسها على أصناف الرهانات) والتاريخ (بين رؤى المجتمعات المدنية للقيم في المعمورة خلال نفس التنافس). وهذا هو مجال صراع المصالح المادية بين الكيانات العمرانية أو التراحم على تحقيق غايات الوجود الإنساني من حيث حاجاته المادية فتكون الثروة والسلطة في المكان والزمان مجال الصراع وجوهر حيوية الجغرافيا والتاريخ السياسيين للبشرية.

الوجه الثاني: مرده إلى جدل العلاقة بين الكلي والجزئي في هذه المستويات جميعا أعني من حيث **المفهوم**. ويتعين التنافس ضمن كلا المجتمعين المدنيين المحلي والعالمي بمقتضى حيزيه غير الطبيعيين لكونهما حصيلة تاريخية لمسار العمران نفسه **(السلم والدورة)**. وفي هذا المستوى تتوزع الجماعات بحسب منازل الرهانات تقديما وتأخيرا رغم وجود كل الرهانات في كل المجتمعات. وهذا هو مجال صراع المصالح المعنوية بين الكيانات العمرانية أو التزاحم على تحقيق غايات الوجود الإنساني من حيث حاجاته الروحية فتكون اللذة والكرامة في السلم والدورة مجال الصراع وجوهر الجغرافيا والتاريخ القيميين للبشرية.

الوجه الثالث: أما التحيز الوجودي للتنافس فهو وحدة التنافس المحققة لوحدة الأحياز الأربعة طبيعيها **(المكان الجغرافي والزمان التاريخي)** وتاريخيها **(السلم الرتبي والدورة العمرانية)**. وذلك هو القيام الفعلي للعمران بصورته **(السياسة والتربية)** ومادته **(الاقتصاد والثقافة)**. فيتقاطع نوعا التزاحمين السابقين ليحصل الجدل بين صراع القيم المادية وصراع القيم المعنوية فلا يتقدم أحدهما على آخرهما بل يتساوقان في التأثير على مجريات أمور البشر في حياتهم المادية والروحية كما تبرز من خلال قيمهم الذوقية **(الجماليات)** والرزقية **(الاقتصاديات)** والنظرية **(المعرفيات)** والعملية **(السياسيات)** والوجودية **(الإلهيات)**.

والمعلوم أن وحدة الحيزين الطبيعيين أمر بين لأن الزمان والمكان في المعمورة ازدادت وحدتهما وضوحا في عصرنا بفضل التواصل الذي جعل المعمورة قرية من حيث المكان وذاكرة واحدة من حيث الزمان. أما الحيزان اللذان هما حصيلتان تاريخيتان **(السلم والدورة)** فإن ما يعطل وحدتهما ويحول دون تحولهما عامل أخوة هو التنافس غير المتكافئ بين الأمم ولا يحقق وحدة الأخوة البشرية فيهما إلا توحيدهما بالتنافس المتكافئ. ولسنا نشك في أن ذلك لن يحصل إلا بالتدريج خلال مستقبل التاريخ الإنساني لتعويض العولمة المتوحشة بالكونية الإسلامية التي يكون فيها الناس أخوة: **وذلك هو قصدنا عند كلامنا عن البذرات في نقدي الفارابي وابن خلدون البذرات الممكنة من تجاوز النقد ما بعد الحديث**. وبذلك يمكن تحليل مفهوم المجتمع المدني لنعين ما يهمنا منه في علاجنا الحالي مميزين بين محدداته البنيوية ومحدداته الظرفية.

محددات المجتمع المدني البنيوية ذات الفاعلية التي تميل قوانينها إلى ما يقرب من حمية القوانين الطبيعية:

فالعناصر التي يتقوم بها المجتمع المدني تحدد قيامه المادي في التاريخ. وهي عين ما حددنا تحت مسمى متغيرات فعل المجتمع المدني. لكن القيام العيني للمجتمع المدني ليس مقصورا على تلك المتغيرات في وجودها المباشر بل هو يتضاعف من خلال وجودها غير المباشر في صور التعبير عنها صوره التي تمثل مستوى التعين الرمزي للتاريخ من حيث تشكله في الوعي الجمعي والوعي الفردي وفي المآثر والمبدعات الرمزية من حيث هي منظومة الوثائق التي يتضاعف فيها وجود كل موجود عمراني إذ يصبح ذا قيامين مادي ورمزي. ثم يتنسج ضربان من العلاقة بين القيامين الفعلي والرمزي من خلال تفاعلهما في الاتجاهين. ففعل العناصر المقومة التي هي الفاعل الأكثر ميلا إلى الفعل الذي من جنس التاريخ

الطبيعي والضرورة مرده إلى أثر الوجود المباشر لمتغيرات المجتمع المدني في وجوده غير المباشر أو التعبير الرمزي عنه. وفعل وجوده غير المباشر في وجوده المباشر أو فعل صور التعبير في المتغيرات هو الفعل الرمزي للمجتمع المدني في ذاته. وينقسم هذا الفعل إلى صنفين: صنف **كاشف للحقيقة** وصنف **كافر لها**. وهذا الفاعل بصنفيه أكثر ميلا إلى الفعل الذي من جنس التاريخ الثقافي والحرية. وحصيلة هذه الأبعاد الأربعة في الفعل المدني هي قيام المجتمع المدني ذاته من حيث هو بعد مؤثر في العمران وفيه يتبين أن عمل العمران حصيلة لتفاعل محددات طبيعية منطقها هو منطق الضرورة ومحددات خلقية منطقها هو منطق الحرية.

ومن ثم فإنه يمكننا تصنيف محددات المجتمع المدني البنيوية التي تمثل اثر العامل الطبيعي في العامل التاريخي من الوجود العمراني للنوع البشري: **أي المتغيرات في مستوى وجودها المباشر**. فهي تتالف من المحددات الناتجة عن المجتمع المدني الجزئي **(في دولة بعينها)** ومن المحددات الناتجة عن المجتمع المدني الكلي **(في النظام الدولي)** ومن المحددات الناتجة عن أثر الأول في الثاني وهي تمثل: **الوجه السلبي من معركة الخصوصية والكلية في مستوى المصالح المادية ومن المحددات الناتجة عن أثر الثاني في الأول: الوجه الإيجابي من معركة الخصوصية والكلية في مستوى المصالح المادية**. ويتحد ذلك كله في جدلية فعل المجتمع المدني الجزئي والمجتمع المدني الكلي في التاريخ الإنساني كما حاول التعبير عنها الفارابي وابن خلدون بأدواتهما التي لم تصقل بما يكفي من التجويد النظري مع الإشارة إلى تجاوز الصيغة الخلدونية للصيغة الفارابية بمعنيين من التجاوز الصريح: **التحرر الصريح من منطق الفلسفة العملية اليونانية والعلاقة الصريحة بمنطق فلسفة القرآن التاريخية**.

محددات المجتمع المدني الظرفية التي تميل قوانيها إلى ما يقرب اختيارية القوانين التاريخية الخلقية: فأما صنفها الأول فيتألف من المحددات الناتجة عن الوعي بالعوائق الصادرة عن المجتمع المدني الجزئي وعن طبيعة رؤيتها. وأما صنفها الثاني فيتألف من المحددات الناتجة عن الوعي بالمعوقات الصادرة عن المجتمع المدني الكلي وعن طبيعة رؤيتها. وينتج عن أثر الصنف الأول في الصنف الثاني التعبير عن رفض الكلي باسم الخصوصية كما ينتج عن أثر الصنف الثاني في الصنف الأول التعبير عن تبني الكلي باسم الكونية. وتتحد هذه المحددات الاربع اي الحدين وتفاعلهما في الاتجاهين في أصل المحدد العرضي الذي هو عين إشكالات التعبير عن تنافس المصالح في العمران البشري وبصورة ادق صور الانتخاب الاجتماعي المحدد للنخب المعبرة عن هذه الأبعاد ولدورها القيادي في التاريخ. ويبلغ هذا التعبير صورته المثلي في حدي المعركة السياسية في كل مجتمع أعني: -1 **أثر المحددات البنيوية في المحددات العرضية أو عملية التحرير الإصلاحي وذلك هو النوع الأول من العمل السياسي الموجب**. -2 **أثر المحددات الإيديولوجية في المحددات البنيوية أو عملية تعطيل الإصلاح وذلك هو النوع الثاني من العمل السياسي السالب**.

وبوسعنا الآن أن نحدد الأمر الأساسي الذي تعطل في عمل المجتمع المدني العربي والإسلامي فأصبح أهم أعراض الأزمة العربية الإسلامية من حيث هي اللحظة الفاصلة في التاريخ الكوني الساعي إلى أفق جديد رهانه المفاضلة بين العولمة المتوحشة وكونية الأخوة الإنسانية. فالمسيرة الحاصلة في تكوينية

المجتمع المدني الداخلي والخارجي مقومات وتعبيرات حصيلة تاريخية لتطور الحضـارة بيعديها المادي والرمزي. وتعطل البعد المادي من المجتمع المدني في الحضـارة العربية الإسـلامية من المفروغ منه وقل أن يجـادل فيـه أحد. لذلك فنحن لن نركز عليه إلا في كلامنا على منطق التبعية بين النخب في الداخل والخارج. فهمنا الأول في تحليل المقومات بيان البعد الرمزي المتعلق بالتعبير عن التنافس القيمي بأصـنافه الخمسـة لأنه هو الذي يتعين فيه تشـكل الوعي الجمعي والفردي لكل جيل. وإذن فالجدل الذي يعنينا اليـوم يدور كله حول فهم ما عليه حال البعد الرمزي من فاعلية المجتمع المدني المحلي والكوني. فثمرة العمل الرمزي المؤثر في عمل المجتمع المدني يكون بمقتضى طبيعة الفعل الرمزي أو التعبيري ذا مستويين غائي وأداتي.

فأمـا فعـل الرمز أو التعبير الغائي فهو محكوم بالتنافس على قيم الذوق وعلى قيم الوجود صـنفي القيم اللذين يكون الإنسـان فيهما غاية ذاته: **إنه التنافس الذي يحدد المثل التي يقاس بها خضوع العمران للقيم الخلقية وتحرره من سـلطان التاريخ الطبيعي**. وذلك هـو جوهر المعيار الذي يقاس به الوجه الموجب من فعل المحددات البنيوية ما كان منها خاضعا للضرورة الطبيعية أو للاختيار التاريخي.

وأما فعل الرمز أو التعبير الأداتي فهو محكوم بالتنافس على قيم العمل وعلى قيم الرزق صنفي القيم اللذين يكون الإنسـان فيهما أداة: **إنه التنافس الذي يحدد الوقائع التي يقاس بها خضـوع العمران للقيم المادية وتنصله من التاريخ الحضاري لخضوعه إلى منطق التاريخ الطبيعي**. وذلك هو جوهر المعيار الذي يقاس به الوجه السالب من فعل المحددات العرضية ما كان منها خاضعا للضرورة الطبيعية أو للاختيار التاريخي.

وإذا كانت الشرعية السياسية بصورة عامة مستمدة في الأصل من الموازنة بين مؤثرات هذين الضربـين من التعبير المحدد للتاريخ في المسـتوى الرمزي والمخيالي لجعله يصـبح تاريخيا في المسـتوى الفعلي والواقعي فإنها في لحظتنا العربية الإسـلامية الراهنة تستمد كذلك من مقابلة ثانية بين قيم المجتمع المـدني الأهلي التقليدية وقيم المجتمـع المدني الأجنبي الحديثة ومن ثم من انحـراف بنيوي خطر. فهو يجعـل المثال متحققا إما في ماضـي الامة أو في حاضر الغرب فتزول المسـافة بين أفـق المثل الدافعة إلى الإبداع والتاريخ لتصبح زاوية الأمثلة المضطرة للإتباع.

وبذلك فهذا المنظور سـواء كان مقلدا لماضـي المسـلمين أو لحاضر الغرب لا يلغي الفرق بين المثال والواقع فحسب بل هو يصف الموجود في حاضر الامة بالعدمية المطلقة لنفيه عنه كل شرعية بسبب كونه مختلفا عن الماضـي الأهلي وعن الحاضر الأجنبي. ومن ثم فإن عمل المجتمع المدني غير السـوي يحول كل تجديد إلى تقليد إما لماضـي الذات أو لحاضر الغرب ويهدم الحاضر الذي هو ما بقي حيا من تعتق الماضي وبدأ ينبت من حاضر المستقبل.

لذلـك كانـت العوائق ضربين: **وكلاهما يتعين في آلية إنتاج النخـب وكيفيات تأثيرها**. فأما ما هو ذاتي من العوائق فهو تمنع التقاليد الاقتصـادية والرمزية وسوء التعامل مع تمنعهما بعملية التطعيم القسـري والمغفـل لظاهـرة الرفض. فيؤدي ذلك إلى لا مبالاة الجماهير لامبالاة شـبه مطلقة بالقيم الإنسـانية في

عبارتها الحديثة. وأما ما هو أجنبي من العوائق فهو ما يترتب على توظيف الغرب للقيم من أجل مصالحه واستخدام النخب التي تتلكم باسمها في مشروعاته الاستعمارية. وبذلك أصبحت القيم نفسها والناطقون باسمها موضع شبهة ففسدت كل محاولات الإصلاح لعزوف الجماهير عن السماع إلى النخب المحدثة والقيم التي تدعو إليها. وهي نفرة تزيدها ديماغوجية النخب التقليدية قوة.

لذلك فسنحاول دراسة العوائق الناتجة عن المقومات البنيوية والظرفية بتوسط تعينها في انتخاب النخب وفي دورها محاولين وصف مميزات عمل النخبة الأصلانية وعمل النخبة العلمانية في تعبيرها عن الرهانات القيمية الخمسة ذوقا ورزقا ونظرا وعملا ووجودا. وحتى نفهم فعالية الرمز أو الفعل غير المباشر في المجتمع المدني لا بد أن نميز بين موقف الوعي النظري الأداتي في خدمة الرزق والعمل وموقف الوعي النظري الغائي في خدمة الذوق والوجود. فالفعل الرمزي بالنظر العلمي يكون في الحالة الأولى أداة العمل الذي يخضع لجدل التقابل بين اللذة والواقع. ويكون الجدل الداخلي لمعادلة المجتمع المدني الداخلي والخارجي عندئذ التعارض بين منطق اللذة ومنطق الواقع. وهو يكون في الحالة الثانية غاية العمل الذي يخضع لجدل التقابل بين مبدأ المصلحة والمثال. ويكون الجدل الداخلي لمعادلة المجتمع المدني الداخلي والخارجي التعارض بين منطق المصلحة ومنطق المثال.

أما الموقف المركب من الجدليتين فهو موضوع النظر العلمي الذي يوازن بين هذه المناظير المتقابلة اثنين اثنين فينظر إلى الأمر العمراني بوصفه ظاهرة حية تاريخية يحكمها التنافس على المصلحة واللذة في مستوى المثال وفي مستوى الواقع وتلك هي علة الازدواج بين تاريخ الواقعات الفعلي وتاريخ معانيها الرمزي. ولا يتحد المستويان إلا في الفعل الحي للأمم المستقلة والحرة التي تشرع لنفسها بفضل فعالية مجتمعها المدني في جدله الفعلي والرمزي مع سلط مجالات التنافس الخمسة: الذوقي والرزقي والنظري والعملي والوجودي.

ومثلما بينا المقومات ما هي فلنبين مراحل تحققها كيف حصلت. فلا بد من التمييز بين مرحلتين في تحقيق قيام المجتمع المدني الفعلي والرمزي مرحلتين كلتاهما مؤلفة من مستويين مرحلتين مرت بهما العلاقة بين المجتمع المدني الوطني أو الجزئي والمجتمع المدني الدولي أو الكلي:

1 – مرحلة التعاكس بين حالتي القيام لكلا المجتمعين المدنيين وجودا فعليا ووجودا رمزيا أو تعبيرا عن الوجود الفعلي في علاقة الحاصل منه بممكن الحصول في أفق الواجب المثالي: فالمجتمع المدني الجزئي ظاهر الوجود في كل عمران وباطن التعبير في مراحل العمران الاولى. والمجتمع المدني الكلي ظاهر التعبير في كل عمران وباطن الوجود في مراحل العمران الأولى. والعلة مضاعفة. فأما عدم بروز الأول في التعبير أو في الوجود الرمزي رغم قيامه في الوجود الفعلي فعلته أن التعبير عن الموجود يكون دائما بالمثال السلبي أعني بناقصه لا بفاضله فيكون الناقص شبه حضور سلبي للمجتمع المدني الكوني: فالمكان والزمان والسلم والدورة والوجود قابلة للإطلاق الخيالي كفضاءات تحرر منها من حيث هي محدودة في المجتمع المدني الجزئي. وأما عدم بروز الثاني في الوجود الفعلي رغم وجوده في الوجود الرمزي فعلته أن التوسع المكاني والزماني والسلمي والدوري والوجودي ليس إلا حصيلة التطور التاريخي الفعلي بتوسع الجماعة والفعل

السياسي للأمم . وبمجرد تكون الجماعات الكبرى والإمبراطوريات يبدأ مفهوم المجتمع المدني المتجاوز للجماعات الوطنية عمليا في خلال الحروب والتجارة ورمزيا في الأساطير والآداب إلى أن يصبح مطلبا دينيا فموقف فلسفي يدعو إلى الكونية البشرية وراء الخصوصية الثقافية .

2 – ومرحلة التطابق بين حالتي القيام لكلا المجتمعين المدنيين وجودا فعليا أو وجودا رمزيا اوتعبيرا بنفس المعنى السابق: أما في المرحلة الثانية فإن عمل المجتمع المدني الجزئي يصبح ظاهرا وجودا وتعبيرا وكذلك عمل المجتمع المدني الكلي يكون ظاهرا تعبيرا ووجودا . وبذلك يتبين أن وحدة صور التعبير عن الصنفين من المجتمع هي التي تتحقق في المقام الأول في مستوى المخيال ثم يليها توحيد المقومات بالتدريج بحسب سيطرة العمران البشري والاجتماع الإنساني على المكان والزمان والسلم والدورة والوجود ليس في البعد الرمزي والمخيالي من التاريخ فحسب بل وكذلك في الوجود المادي والفعلي منه . فتتم النقلة التامة من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ الحضاري ويصبح المطلب الكوني تحقيق الأخوة البشرية فنفهم عندئذ القصد من كون الدين الخاتم متمما لمكارم الأخلاق بفعل تاريخي حقيقي يجعل الدين محددا للغايات والسياسة للأدوات ودليل رسالته الوحيد هو عين حد الإنسان: التسمية والبيان .

المسألة الثالثة

العوائق النابعة من ظرف النخب
المعبرة عن رهانات التنافس

يمكن أن نحدد الظرف الذي تبرز بمقتضـاه نخب المجتمع المدني العربي خاصـة والإسـلامي عامة بخطين متعامدين يحددان أربعة خانات ممثلة لأصـناف الفصـام الذي أصـاب نخب الأمة الناطقة باسم التعبير عن رهانات التنافس في العمران البشري.

فالخط الأول منهما يقسم النخب العربية (ومثلها كل النخب الإسلامية من غير العرب) عموديا إلى نحلتين لا تتعايشان إلا بمفهوم الحرب الدينية إيجابا من منظور إحداهما وسلبا من منظور الأخرى. ذلك أن العلمانيين هم أيضا فكرهم ديني بالسلب تماما مثل الدينيين الذين يمكن اعتبار فكرهم فلسفيا بالسلب. فما يثبته أحدهما لما يدعي الاسـتناد إليه يكتفي الثاني بنفيه فيكون كلاهما قابلا للتعريف بسـلب الثاني. ومن ثم فكلاهما يتناسى أن الفكر البشري لا يمكن أن يخلو من البعدين الديني والفلسفي ليس فحسب بالمعنى الهيجلي للعلاقة التي تجعلهما متحدين بالمضمون ومختلفين بالشكل بل بمعنى أكثر عمقا. فالشكل الفلسـفي لم يبق جدليا كما يدعي هيجل بل بات أصحابه يفضلون الشكل التأويلي والمضمون الديني لم يبق عقائد ذات صيغة عاطفية كما يدعي هيجل بل بات أهله يفضلون المضمون ذا النسق العقلي كما هو شأن كل الثيولوجيات. وبذلك فهما قد اتحدا شكلا ومضمونا ولم يبق مختلفا إلا الأسلوب.

أما الخط الثاني فيشـق كلتا النحلتين أفقيا في العمق. فكلتاهما تنقسم بحسب تصور مقومات الفعل التاريخي حصرا إياها في بعدها المتعين في أعراض حصوله الأول أو فتحها على الممكن اللامتناهي في الحيز الفاصل بين الحاصل والمثال الأعلى من الوجود الفعلي. لذلك كان الأصلانيون صنفين: احدهما يتصـور احد تعينات الإسـلام أو ما تحقق منه في الماضي الإسلامي التعين الوحيد الممكن والثاني يراه قابلا لأن يتخذ

أشكالا جديدة بحسب التدرج في الوصل بين مثله العليا وتاريخ تعيناتها. وينقسم العلمانيون مثلهم إلى صنفين: احدهما يتصور احد تعينات التحديث أو ما تحقق منه في قرون الغرب الأخيرة التعين الوحيد الممكن والثاني يراه قابلا لأن يتخذ أشكالا أخرى بحسب التجارب اللامتناهية في المستقبل. والغالب على الساحة حاليا هو الصنف الأول من كلا الفريقين: وهما مصدر الحرب الأهلية العربية والحرب الأهلية الإسلامية.

أما الصنف الثاني منهما فهو لا يزال جنينيا في كلا فرعيه. والمفروض أن يكون فرعاه متحدين على الأقل بمقتضى الانفتاح على المستقبل مشروعا وعلى الماضي تأويلا. لكن المحدد الفعلي للحظتنا التاريخية لا يزال متمثلا في الصنفين الغالبين اللذين يعتبران التاريخ محاكاة لأمر حاصل في ماضينا البعيد أو في ماضي الغرب القريب وليس إبداعا لأمر لا يقبل التحديد النهائي مسبقا. فأصبح عمل التاريخ مستحيلا في مستوى التصور الرمزي ناهيك عن مستوى التحقيق الفعلي بما أصبح المثال ماضيا حاصلا والمثول تكرارا له وليس إبداعا لتصورة الرمزي أولا ولتحقيقه الفعلي ثانيا مع ما بين التصور الرمزي والتحقيق الفعلي من جدل متواصل جيئة وذهابا من أحدهما إلى الآخر حتى يتطابق بعدا الحضارة الرمزي والمادي. وبذلك فإن النخب العربية من كل مجالات التقويم الخمسة تبرز علي أرضية الشعب بوصفه منبع الجميع وأصل التقويم والتنخيب فتنقسم بحسب الخطين المتعامدين إلى الاحزاب الخمسة التالية بحسبان المجموعة مع أقسامها حتى وإن لم تكن من رتبتها:

حزب المحافظين الديني: تكرار أعراض التجربة الماضية من التاريخ الاسلامي.

حزب التحررين الديني: المشاركة في فتح آفاق جديدة للفكر الديني. .

حزب المحافظين العلماني: تكرار أعراض تجربة التحديث الغربية.

حزب التحررين العلماني: المشاركة في فتح آفاق جديدة للفكر الفلسفي.

أما الحزب الخامس فهو حزب الأغلبية الصامتة التي تنبع منها النخب.

فكل الأحزاب السابقة تنسل من الحزب الخامس أو القسم التام من التصنيف بمجرد أن ينتقل البعض من الصمت إلى التعبير عن أحد أنواع القيم وما يتصل بها من تعارض المصالح بين المتنافسين عليها. لذلك كان الحزب الصامت الحزب الشامل الذي يغازله الجميع لاستمداد شرعية دعواه منه أعني الرأي العام الذي له وجهان داخلي وخارجي مع تعاكس في تغليب الاستناد إلى الخارجي أو إلى الداخلي منه من حيث الإيجاب أو السلب. فالحزبان الدينيان يستندان إلى الرأي العام الداخلي إيجابا وإلى الرأي العام الخارجي سلبا. والحزبان العلمانيان يعكسان فيكون سندهما الموجب الرأي العام الخارجي و سندهما السالب الراي العام الداخلي. وتلك هي آليه التنجيم (= اعتبره أو جعله نجما وللمعنى صلة بالمعنى الأصلي أعني الدجل التنبوئي عند المنجمين). فجعل أي مبدع أو مفكر نجما يكون إيجابا بمدح متوجه أو سلبا بذمه. وهو عند النخب الدينية أهلي في المدح وأجنبي في الذم أي إن من يمدحه المسلمون ومن يذمه الغرب من النخب الدينية يصبح نجما عند المنتسبين إلى الحزب الديني. والعكس بالنسبة إلى النخب العلمانية: يصبح العلماني نجما بمجرد أن يذمه المسلمون أو يمدحه الغربيون أو بحصول الأمرين.

إن الفصام الثاني الذي يشق كلا الفريقين الأصلاني والعلماني هو الفصام الأصلي. إنه الفصام الذي يعنينا في محاولتنا فهم عقم المجتمع المدني العربي الحالي لكونه يفسر الفصــام الفرعي الذي يقابل بين الأصلاني والعلماني فيغوص إلى أعماق آليات التنخيب المستلب الغالب على اللحظة العربية الحالية. فالعلماني يصــبح نجما أولا وقبل كل شــيء بفضل موقف المسلمين السلبي منه ممثلين بالنجوم الأصلانية والأصــلاني يصبح نجما أولا وقبل كل شيء بفضل موقف غير المســلمين منه ممثلين بالنجوم العلمانية. لذلك فهما نخبتان متضــامنتان جدا في هذه اللعبة التنجيمية التي برعوا فيها بالدجل على الرأيين العامين الأهلي والأجنبي. فصارت هذه اللعبة جوهر الأزمة الحضارية التي يعيشها المسلمون والعرب منذ قرنين: **نخب زائفة تدعي ما ليس لها وخاصة منذ ذهاب الأجيال الأولى التي كانت محاولاتها واعدة والتي قتلها طاغوت الثورات المزعومة قومية الثورات التي وزعت السلطات بين النحل المذمومة والشلل المخدومة بشعار الطبقات المحرومة وبهار الشعوب المظلومة.**

إن النوع الأول من الفصــام هو النوع الأيسر على الفهم. فنحن نراه بالعين المجردة. ويمكن أن نعتبره الوجه الظاهر من أزمة الأمة الإســلامية كلها أزمتها التي يعد النوع الثاني من الفصــام عرضــها الأهم. وقد تعين هذا العرض أتم تعين في النخب العربية لما لمقومي الثقافة العربية **(الدين واللســان بمقتضى نصــي الدين الإســلامي)** من منزلة في تاريخ الأمة الإســلامية. وطبعا فهذه المنزلة يمكن أن تتبخر إذا لم نتداركها فنستفيد من الصحوة لاسترداد منزلتها الأصلية. فالنخب العربية تستمد منزلتها الكونية من دور العروبة في الإسلام ودور الإسلام في العالم. ولذلك فالعروبة ولله الحمد لا تزال هي مصدر أهم الرموز والمقومات الإسلامية في كل دار الإسلام. والشعب العربي بخلاف كل ما يزعم في الإسلام غير العربي سواء كان في آسيا أو في جنوب شرقي آسيا لا يزال الأكبر عددا والأغني ثروة والأعرق تراثا والأقرب إلى الحداثة الغربية من كل الشعوب الإسلامية. لكن هذه النخب العربية التي جعلها الفصام العميق الذي نحاول توصــيفه قبل الكشف عن دائه ووصــف علاجه مترددة بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية انفصــمت في العمق بحســب النوع الثاني الذي هو الفصام الأكثر تأثيرا على دور النخب لكونه يصيبها بالعقم الإبداعي في كل مجالات التقويم البشري.

في مجال القيم الذوقية: فكل الفنون العربية صارت نسخا مضحكة من الإبداع الغربي رغم أن من تأثر بآدابنا من ذوي الثقافة الاسبانية مثلا باتوا نماذج على الأقل في الرسم وأساليب القص.

في مجال القيم الرزقية: وكل الاقتصــاديات العربية توابع هزيلة رغم أن الإمكانيات العربية كان يمكن أن تجعل الوطن قطبا عالميا لو وجهت الثروات السائلة التي تشجع العطالة والفساد إلى استثمارات منتجة تقضي على الجهالة والكساد. إذا كانت أغنى الأقطار العربية يمكن أن تفلس بين عشية وضحاها لأن رئيسا أمريكيا مهوسا يمكن أن يجمد رصيدها فهل نحتاج إلى دليل آخر؟

في مجال القيم النظرية: وكل الجامعات ومعاهد البحوث العربية لا تعدو ان تكون أضحوكات العصر ما ورثناه منها عن الماضي التليد بالتقليد أو ما حاكته محاولات التجديد بالتوريد. ويكفي دليلا أهم تطبيقات العلوم في حكم كل إنسان سوي حتى الأمي: الطب. فإذا كانت الكليات الطبية عاجزة عن حماية أسرار الدول العربية التي

باتت صحة قادتها مرهونة بالمصحات الأجنبية بعد قرنين كاملين من التحديث فهل نحتاج إلى دليل آخر ؟

في مجال القيم العملية : وكل المؤسسات السياسية العربية لا تعدو أن تكون مهازل الدهر: إذا كانت أكثر الدول العربية شروعا في العلمنة أعني الدول التي حكمتها الأحزاب القومية قد تبين من أكبرها أنه قد عاد بشعبه إلى العشائرية والقبلية المتقدمة حتى على الإسلام فهل تبقى حاجة لدليل؟

وفي مجال القيم الوجودية : وكل الفكر الديني والفلسفي العربي الحالي لا يحرك أي عمق من أعماق النفس البشرية الحائرة أمام أسرار الوجود لفرط تحوله إلى مضغ إيديولوجي ثقيل عششت فيه طحالب الفكر الكليل لخلو أصحابه من عميق الحدس وصحيح الدليل.

المسألة الأخيرة

أمثلة من انحراف آلية انتخاب النخب

إذا كنا قد أحجمنا عن ضرب مثال من الحالة الأولى (**القيم الذوقية**) ومن الحالة الأخيرة (**القيم الوجودية**) لتعيين القصد في المجالين الأول والثاني فالعلة هي كون فصام النخب فيهما بالذات بيانه هو مطلوب المحاولة بالقصد الأول لوضوح الضحالة التي آل إليها دور هذين النوعين من النخب في مسائل المجتمع المدني والرأي العام. **فيهما بالذات تعينت أزمة النخب العربية التي من المفروض أن تكون المحرك الفعلي للفعالية العميقة في العمران البشري قصدت فعالية التحقق الوجودي والتلذذ به.** فهي عرض المرض الذي ينخر المجالات الثلاثة الأخرى: **الرزقي والعملي والمعرفي**. ذلك أن هذه المجالات توابع المجال الأول (**الذوقي**) تبعية المدفوع للدافع. وهي كذلك توابع المجال الأخير تبعية القيمة المؤسَسة للقيمة المؤسِسة (**الوجودي**).

ولن تتبين هذه العلاقة المضاعفة إلا بعد أن نكشف ما في الفكر المسيطر على هذين الميدانين من دجل وعجل أفقد الثقافة العربية أكبر ثرواتها إفقادا يعد ما حصل من نكبات في المجالات الثلاثة الأخرى (**نكبات القيم الرزقية والقيم النظرية والقيم العملية**) لعب أطفال بالقياس إلى ما حل بالقيم الذوقية والقيم الوجودية. ذلك أن المعادلة التي تحكم تراتب النخب بفرعيه السوي وغير السوي هي عينها المعادلة التي تحكم تراتب القيم في كل الحضارات وفي كل مراحل التاريخ. وهذا أحد القوانين الكلية التي نبحث عنها في كل محاولاتنا لمواصلة جهد ابن خلدون في فهم الثورة المحمدية بتغيير نظرية المعرفة والوجود الموروثة عن اليونان وبمحاولة تأسيس علوم الإنسان بصورة تدعم الثورة الميتافيزيقية الناتجة عن هذا التغيير.

ففي الترتيب العقيم تكون القيم الذوقية (**المجال الأول**) لعبة في يد نخب القيم الرزقية (**المجال الثاني**) خاصة وتكون نجب القيم الوجودية (**المجال الخامس**) لعبة في يد نخب القيم العملية خاصة (**المجال**

الرابع) بسبب فشل نخب القيم النظرية **(المجال الأوسط)** في إبداع المؤسسات العلمية والمؤسسات العملية لبناء الوجود الرمزي والفعلي للعمران بالمنظومتين التربوية والسياسية **(مقوما صورة العمران أو المجتمع السياسي)** بناءً يصور مقومي مادته أعني الإبداع الذوقي والإبداع الرزقي **(مقوما مادة العمران أو المجتمع المدني)**. أما الترتيب السوي فهو في الوضعية المقابلة أعني في وضعية إبداع المؤسسات التي تحول دون هذين الاستبداعين. وقد اعتبر ابن خلدون النقلة من الترتيب السوي إلى الترتيب غير السوي بداية هرم الدولة وانحطاطها.

ورغم ما أشرنا إليه من غياب المنظور الموجب للماضي والمستقبل ومن ترتيب غير سوي للقيم غيابين كلاهما يقتضي ضرورة عدم وجود نخب مبدعة ومؤثرة حقا فإن لنا مع ذلك من النجوم الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية ما لا يكاد يحصيه عد! فما السر يا ترى و كيف نفهم هذه المفارقة التي لا يكاد المرء يجد لها تفسيرا ؟ لذلك فقد اعتبرنا التعريف بمصدر تحديد النجومية في البلاد العربية منطلقا لتحديد بدايات الجواب عن هذا السؤال المحير. ويقتضي ذلك أن نميز بين وضعيتين جزئيتين كلتاهما مضاعفة بحسب المقابلة بين الظاهر والباطن ثم وضعية ذات صيغة جامعة:

1و2 – الوضعية في البلاد التي يكون فيها النفوذ الحقيقي للقوة المباشرة في الظاهر أو في الباطن (أي القوة العسكرية والبوليسية وهي الوضعية الغالبة في البلدان المتخلفة).

3و4 – والوضعية التي يكون فيها النفوذ الحقيقي للقوة غير المباشرة في الظاهر أو في الباطن (أي القوة الاقتصادية والتقنية وهي الوضعية الغالبة في البلدان المتقدمة)

5 – والوضعية ذات الصيغة الجامعة أعني منطق النخب في العالم كله بسبب خضوع الوضعية الأولى للوضعية الثانية التي يستخدم فيها أصحاب القوة غير المباشرة الجميع:

1و2 – ظاهر وضعية البلدان المتخلفة وباطنها.

3و4 – ظاهر وضعية البلدان المتقدمة وباطنها.

5 – الوضعية الصيغة الجامعة.

فقد ذكرنا أن النخب الذوقية أصبحت تابعة للنخب الرزقية. لكن ذلك ليس كذلك لأن المنتَج الفني قد صار بضاعة سوقية **(بمعنى الكلمة)** فحسب بل لأن منتِج العمل الفني أصبح مضطرا لبيع نفسه. فهو قد صار يعيش على غذاء صناعي يحقق له القطيعة مع الإدراك العادي للجمال ويضطره إلى تعويضها بتجارب إدراكية لا تحصل من دون مؤثرات كيمياوية ثمنها تخلي المدمن عن حريته بالتدريج: **أهمها الخمر والمخدرات والجنس والمآدب الباهضة.** وطبعا فليس كلامي في هذا الأمر من باب إخضاع القيم الذوقية للقيم الخلقية. فعندما يكون المبدع الذوقي قادرا على ذلك بحيث يكون غنيا عن التنازل عن القيم الفنية ثمنا لإرضاء من يوفر له أدوات اللذة فلن يكون عندي مانع أصلا لاستمتاع الفنان بهذه المتع.

فكيف يستطيع السائلون وأبناء السبيل الحصول على مشروباتهم ومأكولاتهم في أفخر الفنادق

إذا لم يدفعوا من حريتهم للأحزاب التي أفسدت من كان يمكن أن يصبح مبدعا ففرضت عليه منزلة الكدائين ؟ وفي الحالتين- سواء كان من الأثرياء أو من الكدائين- فإن محفزات الإبداع المزعوم التي لا يحيا المبدع الموهوم من دونها دليل قريحة تعمل بالمنبهات كعجوز العضلات أو بالدفع الوارد كالمحرك البارد. فكيف يكون ما انحط إلى منزلة البضاعة الكاسدة ثمرة لتجربة فنية صادقة؟ إن مثل هذه التجارب حتى إذا صدقت فإنها لا تكون حقيقية إلا في حصولها الأول ومرة واحدة. أما إذا تكررت إدمانا فإنها لن تضيف للتجربة الشعورية إلا ثرثرة شعارية فيكون صاحبها بلسان أفلاطون كالأجرب يستمتع بحك بشرته الجرباء وليس مبدعا يرتفع بوجدانه إلى السماء.

وذكرنا كذلك أن النخب الوجودية (**أي القيمين على الفكر الديني والفلسفي**) أصبحت خاضعة للنخب العملية (**من بيدهم السلطان السياسي**) ليس فحسب لأن منتَج العمل الوجودي صار بضاعة سوقية (**بمعنى الكلمة**) بل لأن منتِج العمل الوجودي أصبح مضطرا لبيع نفسه لأنه صار يعيش على سلطان صناعي يحقق له القطيعة مع الإدراك العادي للجلال ليعوضه بتجارب إدراكية لا تحصل من دون مؤثرات دعائية باهضة الثمن: **أهمها علامات الجاه والشهرة ومغالطة الجماهير الغارقة بالرموز المنافقة.** وطبعا فليس كلامي في الأمر من باب إخضاع التجربة الوجودية للقيم الخلقية. فعندما يكون المبدع الوجودي غنيا عن التنازل عن القيم الوجودية ثمنا لإرضاء من يوفر له أدوات الشهرة هذه فلن يكون عندي مانع أصلا لاستمتاع الفيلسوف أو رجل الدين بهذه المتع التي هي من جنس حكاك الأجرب. لكن كل سلطان رمزي ليس غنيا عن الاستناد إلى السلطان المادي ليس سلطانا أصلا فضلا عن أن يكون رمزيا. لذلك فبمجرد أن يفقد المثقفون متكأهم تراهم أذل الخلق وأكثرهم تذمرا بعد أن كانوا أشد الناس كبرا وأمشاهم تبخترا.

والمعلوم أن النخب الرزقية (**المستحوذة على الاقتصاد**) والنخب العملية (**المستحوذة على السلطة السياسية**) الداخلية متداخلتان ومتناجيتان. فكلتاهما تابعة للأخرى مع غلبة تبعية الأولى للثانية في الظاهر خلال بداية العهود التي تحتاج إلى القوة المباشرة (**قوة السلاح**) وغلبة تبعية الثانية للأولى في الباطن خلال غايتها التي تحتاج إلى القوة غير المباشرة (**قوة المال**). ففي بداية العهد تكون القيم الرزقية تابعة للقيم العملية في الظاهر لأن برجوازيتنا إن صحت التسمية والنسبة وصلت إلى الثروة عن طريق السلطة بخلاف البرجوازية الغربية التي وصلت إلى السلطة عن طريق الثروة. والأمر كذلك لغياب الدور المؤثر للملطفات القوتين. فالملطف المدني (**المجتمع المدني من حيث هو مصدر القيم: دور التنظيمات غير السياسية لحماية الحقوق المادية والمعنوية مثل النقابات والجمعيات**) والملطف السياسي (**والمجتمع السياسي من حيث هو مصدر الشرعية: دور الأحزاب أو العشائر أو الطوائف بحسب المجتمعات**) كلاهما شبه معدوم. وفي غاية العهد تكون القيم العملية تابعة للقيم الرزقية في الباطن عندما يصبح للملطفات دور مهم وبعد أن تكون النخب السياسية قد استحوذت على الثروة الوطنية فتسعى للحفاظ على راهن الوضع (**الستاتيكو**) بلعبة دولة القانون والديموقراطية شرط النأي عن سؤال من انتقل من مد اليد للسؤال إلى ملء الجيب بالمال من غير مواريث أو أعمال.

وبذلـك فالنخـب الذوقية تكون في البداية تابعة بصـورة غير مباشرة للنخب العملية بتوسـط النخب الوجودية التي تعلل سـلوكها والنخب الوجودية تكون تابعة بصـورة غير مباشرة للنخب الرزقية بتوسط النخب الذوقية التي تعارض النخب الوجودية. ثم ينعكس الأمر في الغاية. لكن التداخل المحدد لتبعية القيم بعضـها للبعض لا يقتصر على علاقات نخب الداخل بعضـها بالبعض. لذلك فالمعادلة تحتاج إلى تدقيق التحليل. ففي البلدان المتقدمة التي تستتبع البلاد المتخلفة تكون القوة غير المباشرة هي الأساس مباشرة بشراء النخب السياسـية وبصـورة غير مباشرة بتوجيه الرأي العام تحكمـا في الآلية الديموقراطية بشراء النخب الذوقية والنخب الوجودية المتواطئتين معها من خلال إضفاء المشروعية على سـلوكها. لذلـك فينبغي أن نعكس في وضـعية البـلاد المتقدمة. إذ تكون النخب العملية هنـا تابعة للنخب الرزقية مباشرة أو بتوسط دور النخب الذوقية والنخب الوجودية التي تعيش على ما ترميه لها من فتات لتؤثرا في الرأي العام وتسيطرا من ثم على المجتمع المدني في بعده الرمزي.

أما السـيطرة على البعد المادي من المجتمع المدني فهي جزء من سـلطان النخب الرزقية سواء كانت من أصحاب رأس المال ونوابهم أو من أصحاب القوة العاملة ونوابهم أو من النخب المتكلمة باسم هؤلاء أو أولئك من طحالب المثقفين والإعلاميين. ومن ثم فنخبنا تسـتمد نجوميتها من سلسـلة نفوذية معقدة ومركبة يمكن وصفها على النحو التالي. فهي لا تستمد دورها من كونها مبدعة لما تتحدث باسمه فتسمى بالنسبة إليه. وليس ذلك لضآلة الإبداع فحسب بل لأن الإبداع لم يصبح مصدرا لمنزلة فاعلة في المجتمع فتمكن صاحبها من أن يكون ذا تأثير رمزي يحرك وذلك بسبب ما حل بالذائقة العامة من تبليد لعل أهم أسبابه النسخ المسيخة من الإبداع الحقيقي في الغرب وخاصة نسخ الأدب الممسرح أو المسنمن. ما تزال الذائقة العربية محكومة بالمفارقة التالية. فالنخب القديمة المؤثرة فقدت تأثيرها لزوال التأثير الرمزي الذي يعد أساس الدور الذي يؤديه فقهاء الشرع والمتصوفة ومتكلمو اللاهوت وشعراء البلاط والنخب البديلة لم تصبح بعد مؤثرة لعدم شروع التأثير الرمزي للدور الذي يمكن أن يؤديه فقهاء الوضع والفنانون ومتكلمو الناسوت وشعراء المخاط. لذلك فإنه يمكن لإعلامي كذوب أو لمغنية طروب أو لراقصة لعوب أن يكونوا أكبر تأثيرا من كلا الصـنفين صـنف النخب التي دورها فات أو صـنف بدائلها التي تزعم أن دورها آت.

وإذن فليس من المصـادفة أن احتاجت النخب التي تدعـي أداء دور المثقف إلى الاتكاء على سلطان براني يكون سلطان النخب الرزقية أو النخب العملية الأهليتين أو الأجنبيتين. وذلك هو مفهوم الجـاه بمعناه الخلدوني. بل إن النخب الذوقية والنخب الرزقية والنخب النظرية والنخب العملية والنخب الوجودية نخب يحددها ذوق ورزق ونظر وعمل ووجود خمسـتها سـلبي مصدرها لاستنادها إما إلى الماضـي الأهلي المعارض لما بدأ ينبت من الماضـي الغربي في مجتمعاتنا أو إلى الماضـي الغربي المعارض لما بدأ يستعاد من الماضي الأهلي.

ومـن ثـم فالرأي العام المحدد تحديدا إيجابيا ليس هو الرأي العام الأهلي ولا حتى الرأي العام الغربي مصدر القيم في وطنه بل هو المافيات الغربية التي تقاسم المافيات المحلية ثمرات الاستعمار الباطن

(وهو استعمار بالنخب التي نوبها الاستعمار في إدارة مستعمراته السابقة) الذي ولي الاستعمار الظاهر. ولعل الشكل الظاهر من الاستعمار سيعود من جديد لأن أمريكا بدأت تخشى من التدخلات الخفية للقوى المنافسة. لم يعد التسيير عن بعد يكفي لانفتاح لعب القوى المحلية قريبا انفتاحه على الأقطاب الأربعة في ما تعتبره مجالاتها الحيوية من منطلق الاستعداد للعماليق الأربعة التالية: الصين وتوابعها والهند وتوابعها وروسيا وتوابعها وأوروبا وتوابعها. ولم يبق للرأي العام الأهلي إلا التحديد السلبي فضلا عن امتناع الوصول للرأي العام الغربي المبدع حقا للقيم في بلده.

ويكون هذا التحديد السلبي إما برفض ما بدأ ينبت من الماضي الغربي في مجتمعاتنا (قيم الحداثة وهي ماض لان الحاضر الغربي محكوم بقيم أخرى فضلا عن كون الحاضر لا يحاكي لعدم استقراره وعدم تحدد خطوط قواه) رفضا يتأسس على تجميد قيم الدين في الشكل الذي حصل لها في ماضي المسلمين أو برفض ما بدأ يستعاد من الماضي العربي فيها (قيم الأصالة لأن القيم التي تحكم الحاضر مجهولة ومن ثم فتأثيرها مغيب فلا نعلم على وجه التحديد طبيعة القيم المؤثرة في حياتنا الخلقية لغلبة التكاذب الجمعي والنفاق في كل مجالات القيم الخمسة) رفضا يتأسس على تجميد قيم العقل في شكل التحقق الذي حصل لها في ماضي الغرب. ومعنى ذلك أن كلا الموقفين يجمد واقعا قد حصل (صورة عن الماضي الأهلي أو الأجنبي) فيحوله إلى مثال أعلى قاتلا بذلك الحاضر وحائلا دون أي تحقيق لمستقبل حر يتحدد عادة بالعلاقة بين واقع حي ومثال أعلى لم يتحقق سابقا حتى يكون الوصل بين الواقع الحي والمثال المطلق مغامرة وجودية فعلية وليس محاكاة لأعراض مجردة من تصورات ميتة لواقعين كلاهما شبع موتا.

الخاتمة

قدمنا في هذه المحاولة أمثلة آليات تكون النخب ومنطق علاقتها بالرأي العام المحلي والدولي أعني جوهر فعلها المدني. وكانت الأمثلة ذات بعدين تصوري وتاريخي يبينان التعامد بين خط الفصام العمودي **(بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية)** وخط الفصام الأفقي **(بين العمل على علم بطبيعة الفعل التاريخي والتخبط للجهل بها)**. ولا أظن أحدا يناقش في ما زعمناه توصيفا لنخب المجالات القيمية الخمسة بحسب التحديد النظري والتمثيل التطبيقي. ويكفي أن نذكر بأن نخب القيم الرزقية **(نخب الاقتصاد)** ونخب القيم العملية **(نخب السياسة)** أمرهما بين للعيان ومن ثم فهو غني عن التمثيل. لا أحد يشكك في تبعيتهما أو في كونهما يستمدان النجومية سلبا **(من لا ترضى عنه نخب مجاله في الغرب)** أو إيجابا **(من ترضى عنه نخب مجاله في الغرب)** من القوى الاستعمارية. لا أحد يمكن أن يزعم أن رجال الأعمال في الوطن العربي يمثلون نخبة ذات إبداع قيمي في المجال الاقتصادي: **ويكفي دليل واحد لبيان شرطي نفي كل إبداع في الحالتين.**

فلو كانت نخب الرزق نخبا ذات قوة غير مباشرة مستقلة عن أصحاب القوة المباشرة **(المافيات الحاكمة)** لكانوا أول الساعين للتوحيد العربي على الأقل ليكون لهم قاعدة كافية لخوض صراع الحيتان في السوق العالمية في أي مادة للأعمال. لكنهم في الحقيقة إما ظل لأصحاب القوة المباشرة أو هم هم. فالفصل المحقق لشروط تقابل المصالح بين النخبتين لم يحصل بعد حصولا كافيا يمكن من العمل المستقل. لو كانوا نخبا ذات أفق يتجاوز الأعمال الحقيرة لكانت عيونهم بصيرة ولما بقيت أيديهم قصيرة! لو كانوا حقا نخبا مبدعة لأصبحت القوة المباشرة تابعة لهم بدل أن يكونوا هم تابعين لها ومن ثم لخلقوا قوى سياسية تحقق الوحدة كما حصل في أمريكا سابقا وكما نراه يحصل في أوروبا حاليا وكما هو منطق كل الوحدات في التاريخ الإنساني. ولا نستثني من هذا المنطق الوحدات التي حققتها العقيدة الدينية. فالدين عندما يكون دينا صادقا وليس مجرد نفاق كما هو شأن الأديان المحرفة ومنها إسلامنا الرسمي عندها يكون سعيا لإرث الأرض ومن ثم فلعامل القوة غير المباشرة دور الدافع الأساسي في

تحقيق الوجود السياسي والحضاري للأديان. ولعل أهم مضامين الرسالة القرآنية في قصص الأنبياء بيان هذه الحقيقة التي لا جدال فيها: **لا معنى للآخرة من دون مطيتها التي هي الدنيا إرثا لها وحماية من الفساد في الأرض ومن ظلم المستضعفين.**

ولو كانت نخب العمل نخبا ذات قوة ذاتية وليست تابعة للمافيات الاستعمارية التي تستبعهم للنخب الرزقية في بلادها (**على الأقل بجعلها في خدمة الصفقات التي هي نهب مشترك ومنظم لثروات بلادنا**) لكانوا أول الباحثين عن شروط استقلال القرار السياسي أعني الحجم الفعلي للإرادة تماما كما فعلت نخب أوروبا التي تنازلت عن العقيدة القومية رغم وجود القوميات وجودا فعليا (**تعدد اللغات والثقافات الأوروبية أكثر من عشرين لغة**) في حين أن نخبنا السياسية هي أكثر النخب الساعية إلى خلق قوميات من عدم بإحياء ماض متقدم على الإسلام لم يعد إلا سلعة سياحية وبالنفخ في بقايا الاستعمار إلى حد تقسيم الوطن إلى جهات مناظرة لمناطق الاستعمار السابقة والتبعية اللاحقة.

ولتكن مسكة الختام الكلام على النخبة التي أنتسب إليها وأزعم الدراية بها أكثر من درايتي بالنخب الأخرى: **النخبة النظرية التي ينبغي أن تكون قدر المستطاع محايدة في علاجها للمسائل حتى نتمكن من معرفة الأدواء وطلب الدواء.** والداء في هذه الحالة هو عطالة فعالية المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية. لكن أعضاء هذه النخبة يتصورون أنفسهم باحثين أو علماء أو أساتذة جامعيين لمجرد كونهم لهم هذا الموقع في أشباه الجامعات وأشباه الدول التي تحكم أقطار الوطن رغم غياب الشروط الدنيا لهذه المهام الأساسية في العمران البشري. فأكثر هؤلاء تزعما للتنوير أكثرهم نفيا لشروط القيام الحضاري والتاريخي للأمم عامة وللأمة العربية خاصة ومن ثم لكل معنى يمكن أن ينسب إليه مشروع التنوير: **تجاوز الحدود القومية بل والثقافية إلى الكونية المتوالية في الزمان والمتساوقة في المكان بخلاف ما يسعى إليه أشباه مفكرينا ممن يريدون العودة إلى قوميات شبعت موتا لمجرد أن ذلك يمدهم بقفاز النجومية.** إنهم يريدون أن يحققوا تحديثا فوقيا بحسب إيديولوجيات لم يستعوبوا لوازمها ومن ثم فهي غير مفهومة لهم لمجرد جهلهم بشروط تحقيقها في الواقع التاريخي الفعلي بحيث إن كل ما حصلوه من علم جعلوه وصفات معيارية للتحويل بديلا من التأويل بحسب الزعم الماركسي.

وفي حين يكون البحث العلمي عادة عملية صياغة متصلة التعديل لنماذج رمزية هدفها تحليل الموجود وتحقيق المنشود تجد المزعوم علماء في جامعاتنا ومعاهد البحث أكثر طوباوية من أكثر الناس جهلا بشرطي العمل على علم. فالعمل على علم يقتضي أن يعلم المرء الواقع الموجود وأن يخترع الطرائق والجسور الواصلة بينه وبين المثال المنشود بشرط أن يكون سلوكه من البداية منطلقا إلى الغاية وجهة سلوكا مرتب المراحل ومصحوبا بالروية السابقة استعدادا للانجاز وبالروية المصاحبة تجويدا له وبالروية اللاحقة نقدا تجاوزيا للتطوير حتى يتطابق النظر والعمل تطابقا مهمة التقدم العلمي تضييق المسافة بين وجهيه.

أما أن يكون الواقع مجهولا تمام الجهل وأن يكون المنشود مجرد محاكاة لأمر هو بدوره معلوما علما سطحيا فهذا ليس عملا على علم لخلوه من شروط العلم النظري الممتحن والروية العملية

المراقبة. لذلك فالأولى له أن يعتبر عين الفساد في الأرض. و ما أوصى به ابن خلدون من ضرورة استبعاد المتصدرين للتنظير الذين هم من هذا النوع يبقى حسب رأيي أكبر حكمة قالها هذا العملاق الذي لخص في جملة واحدة عاهة المنظرين المقدمين على العمل السياســي من غير تجربة ولا علم حقيقيين. فيكون إدلاؤهم بدلوهم في الحياة أضغاث أحلام تقضي على الحقائق بالأوهام وذلك هو عين السقام الذي نعتبر نخبنا الجامعية التي لا تميز بين ترديد الشـعارات والكلام دون خبرة ومعاناة للاجتهاد المبدع لتصــورات الموجود وتوقعات المنشود أعني لما لا يمكن للحضارات أن تقوم من دونه.

القسم الثالث

الباب السادس

حوار الحضارات

بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري

محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية

تمهيد:

لا أحد يشــك في أننا على حق لما نصــف أغلب المواقف الغربية بازدواج المعايير والنفاق عند الـكلام على القيم والمثل العليا. ولا أحد يشــك في أن ازدواج المعايــير الغربي يعمل في الأغلب خلال تحديـد العلاقـات مع الغير رغم وجود فضــالة منه حتى في تحديد العلاقات بين أبنائه كلما تعلق الشــأن بالعدالة الاجتماعية وتســاوي الحظوظ والفرص. لكن ما لا نعترف به هو أننا أكثر من الغرب اتصــافا بالمعايير المزدوجة والنفاق في دعوتنا إلى حوار الحضــارات وخاصــة عندما نزعم الكلام باســم حضارة الإسلام وقيمه في حين أننا في سلوكنا أكثر عداء لقيم الاسلام من أي عدو خارجي وخاصة إذا إعتبرنا ما يحصــل في علاقات شعوبنا وفئاتنا وطبقاتنا بعضها بالبعض[1]. وازدواج المعايير والنفاق عند الأعداء لا يعدان من الامور التي تعني من ليس هو من الغفلة بحيث تنطلي عليه فضلا عن كون ضررها يصيب أصــحابها أكثر مما يصيبنا. فهو يؤدي إلى فشل دعايته لعدم مصداقية الخونة منا الذين يغالطون شعوبهم بالانضواء في خطط العدو مقدمين توظيفاته للقيم الحقيقية التي هي كونية بالطبع بديلا منها.

---

[1] لذلك فنحن نضـع في هذا البحث مبدأين مضــاعفين يتعلقان بمسـلمات منهجنا في الدراســة. فأما المبدأ الأول فيتعلق فرعاه بطبيعة دور الإنسان في الظاهرة التاريخية وبطبيعة علمها وأما المبدأ الثاني فيخص فرعاه طبيعة المؤثر من الظاهرة التاريخية وطبيعة العلم به. ولنبدأ بالمبدأ الأول بفرعيه. فليس كل الظاهرة التاريخية من فعل الإرادة الإنسانية بل إن ما يحصل فيها بخلاف ما يريده الإنسان أكبر بكثير مما يحصل بإرادته. إذ حتى لو فرضناه من صنع الإرادة فإن الإرادة الصانعة ليست إرادة الأفراد مأخذين فرادى بل هي إرادة جماعية لا ندري حصيلتها كيف تكون فضلا عن كون اعتباره من صنع الإرادة حتى بهذا المعنى يهمل المؤثرات غير المعلومة والمعلومة علما غير تام وما لا يقبل العلم منها. ولننسـب ذلك إلى الغيب بمعنى ما لا يرد إلى العلم المحدود دون أن يكون القصــد نسبته إلى عناية إلهية إلا عند المؤمنين. وينتج عن ذلك أن علم التاريخ لا يمكن أن يكون علما دقيقا بل هو أقل العلوم دقة وضـبطا مهما حاولنا تجويده لعدم تناهي المؤثرات الطبيعية والثقافية في الحدث التاريخي. أما المبدأ الثاني ففرعه الأول يضـع أن كل ما يصـح علينا يصح على غيرنا إذا كان حقا صحيحا وما يصح على غيرنا يصح علينا بنفس الشرط ومن ثم ففرعه الثاني يضع أن المؤثر من التاريخ حدثا والمعلوم منه معرفه هو الكلي في العمران البشري. أما ما عداه فهو تلوين للمؤثر غير مؤثر وحتى لو سـلمنا له ببعض التأثير فالاختلاف فيه يكون من مجال الكم لا الكيف. وقد سبق وأثبتنا أن الكلية في علم العمران البشري البديل الأتم من السياسة المدنية مبدأ سبق إلى وضعه ميتافيزيقيا الفارابي في تحديد الجماعات التامة وصـاغه صـياغة مابعد تاريخية ابن خلدون لما وضـع أن علمه علم للعمران البشري والاجتماع الإنساني ولم يقصر بحثه في وضع العلم المساعد للنقد التاريخي الإسلامي (علم العمران ليس مقصورا على هذه الوظيفة بل هو علم غاية لذاته لكن ابن خلدون في المقدمة معني بها دون سواها) بعلم عمران خاص بالمسلمين.

ما يعنينا في المقام الأول هو علل اتصافنا بنفس الصفات في علاقاتنا بعضنا بالبعض واقتصارنا على اتهام العدو في علاقته بنا. لذلك فمن الواجب أن نطرح سؤالا جذريا قبل البحث في شروط الحوار السوي بيننا وبين الأمم الأخرى الحوار المتخلص من ازدواج المعايير سواء كان مصدره غيرنا أو كان نحن. فهل يمكن لحضارة يعترف الجميع بنكوص نخبها جميعا إلى نفي كل امكانية للحوار بين أبنائها أن تطالب غيرها بالحوار؟ فنخبة الذوق ونخبة الرزق ونخبة النظر ونخبة العمل ونخبة الوجود كلها نخب ألغت الحوار من معجمها فباتت مواقفها منافية للحضارة التي يتكلمون باسمها مصورين المحافظة على أشكالها المنحطة التي يمثلونها منطلقا سويا للمطالبة بحوار الحضارات. فلا يمكن للنخب التي استبدت بالسلطة الذوقية والسلطة الرزقية والسلطة النظرية والسلطة العملية والسلطة الوجودية وألغت الحوار بين أبناء الأمة وشعوبها أن تدعي الكلام باسم التواصي بالحق الذي هو جوهر الاجتهاد والتواصي بالصبر الذي هو جوهر الجهاد لتدعو الأمم الأخرى إلى حوار الحضارات. تلك هي العلة التي تجعلنا ننطلق في علاج مسألة الحوار بين الحضارات من سؤالين حان أوان طرحهما والتصدي للجواب عنهما الجواب الشافي:

السؤال الأول: فمن يطالب بحوار الحضارات منا ماذا يريد منا ومن المخاطب بهذا الطلب؟

السؤال الثاني: ومن يطالب بحوار الحضارات من غيرنا ماذا يريد من نفسه ومنا بهذا الطلب؟

أليس المتكلم منا يقول: اتركوننا وشأننا وتعاملوا معنا وكأننا أنداد رغم أننا نعمل كل شيء لنحول دون تحقيق شروط الندية وشروط الحوار في ضوء المقتضيات الاستراتيجية العالمية في المعمورة المقتضيات المحددة للعلاقات الدولية الحالية والمتوقعة؟

أليس المتكلم منهم يقول: نحاوركم بمقتضى حقيقة العلاقة بينكم في ما بينكم وبينكم وبيننا في ضوء المقتضيات الاستراتيجية العالمية في المعمورة المقتضيات الحالية والمتوقعة وليس بمقتضى ما تتمنون دون تحقيق شروط أمانيكم؟

ألا يكون الخصم بذلك أدرى منا بشروط حوار الحضارات وبطبيعته كيف تكون لأنه لا يفصلها عن شروط جريانها الفعلية داخل طرفي الحوار وبينهما بحسب سنن التاريخ في حين أننا نتجاهل هذه الشروط ونطلب المحافظة على الوضع الراهن أو الستاتيكو الذي لم يعد قائما ونتكلم باسم حضارة لم نعد ممثلين إلا لمظاهر انحطاطها ونكوصها عن قيمها التأسيسية؟ ألسنا بذلك نواصل خداع أنفسنا فنقابل بين صراع الحضارات والحوار بينها دون الكلام في شروطهما؟ والمعلوم أنه لا يمكن أن نقف هذا الموقف دون التسليم بأننا بذلك نعارض سنن التاريخ الكوني وفلسفته القرآنية التي تنفي التقابل بين الحوار والتدافع بل هي تعتبرهما متلازمين داخل طرفي الحوار وبينهما.

لذلك فإننا نرى أن الموقف السوي يتمثل في فهم طبيعة الأمرين وعلاقتهما بالاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر لندرك علل تلازمهما الدائم في التاريخ الإنساني سواء كان هذا التاريخ خاصا بأمة أو شاملا لكل الأمم كما يمكن استقراؤهما من فلسفة القرآن التاريخية. فهما

يتلازمان ولا يتقابلان عندما يعبران عن أفعال تاريخية حقيقية في حضـارة حية أو بين حضـارتين حيتين ويمكن أن يتقابلا فلا يتلازمان عندما يعبران عن علاقة في حضارة انحطت فيها شروط الوجود الجمعي السـوي أو بين حضـارتين احداهما حياتها صـاعدة إلى العنفوان والثانية حياتها نازلة إلى أرذل العمر. فتتحدد بذلك محاور محاولتنا الأربعة: فلا بد من تحديد طبيعة الحوار والتدافع وتصنيفه لنختم بتحديد أحيازهما ورهاناتهما وشروط النجاح فنعين مقتضيات وضع المسلمين في وضعية العالم الاستراتيجية الحالية:

المسألة الأولى: طبيعة الحوار الذي هو شرط الاجتهاد وطبيعة التدافع الذي هو شرط الجهاد.

المسألة الثانية: أنواع التدافع النظرية وما يلازمها من الحوار

المسألة الثالثة: أحياز الحوار والتدافع ورهاناتهما

المسألة الرابعة: شروط النجاح في التدافع وشروط الحوار الحقيقي

الخاتمة

المسألة الأولى

طبيعة الحوار والتدافع

ولنبدأ فنحدد طبيعة التدافع والحوار بدءا بافتراض حدين نظريين يحيطان بهما:

فالحد النظري الأدنى هو الحرب بين أصحاب الحضارات الحرب المطلقة (افناء الآخر) التي هي غاية فاعلية الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الطبيعي في الانسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الحضاري (**أي إن البشر يعودون فيها إلى الحيوانية الخالصة وهذه الغاية تتحقق دائما لسوء الحظ لأنها بداية التاريخ البشري الحضاري والتخلص المطلق منها مستحيل**).

والحد النظري الأقصى هو السلم بين أصحاب الحضارات السلم المطلقة (التآخي مع الآخر) التي هي غاية فاعلية الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الحضاري في الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الطبيعي (**أي إن البشر يسمون فيها إلى الإنسانية الخالصة وهو مثال أعلى تحقيقه المطلق مستحيل وقد يكون ذلك حسنا لأن السلم التامة بين البشر أشبه بالموت الحضاري**).

لكن ما يوجد بين هذين الحدين ممتنعي الوجود الدائم هو الفاعليتان ذاتهما أعني التدافع او الجهاد المشروط بالتواصي بالصبر[2] و الحوار او الاجتهاد المشروط بالتواصي بالحق[3] المتواصلين في جريانهما الفعلي المتلازم في العمران البشري بمقتضى كون البشر بشرا سواء كان ذلك في نفس

[2] رغم أن الآيات التي وردت فيها مادة دفع كثيرة فإن معانيها لا تعدو أربعا هي دفع المال والدفع بمعنى المنع والدفع بمعنى الدفاع ثم الدفع المقصود في التدافع بمعناه القرآني أعني استعمال قوة الخير ضد قوة الشر في حالتين هما منع الظلم والفساد في الأرض ومنع التعدي على حرية العبادة والمعابد. ومن ثم فالمقصود ليس الصراع المرسل بل الصراع بين بشر يتنافسون على ما يشتركون في طلبه لوحدة الحاجة إليه سواء كانت الحاجة مادية أو معنوية ويعلمون أن التنافس لو تردى إلى الصراع الحيواني لآل إلى إفساد المطلوب: **وذلك هو علة كون التدافع جزء من التعاون لكونه بجود شروطه وخاصة تدرجه نحو الاعتراف المتبادل والعدل.**

[3] رغم أن مادة حور أو حار قد وردت عدة مرات في القرآن الكريم فإن معانيها تدور حول أربع معان هي العودة إلى البدء (حار يحور) وصفة من

الحضارة بين مناظيرها المتعددة المتساوقة أو المتوالية أو بين الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية. وهاتان الفاعليتان الجاريتان دائما بين الحدين يمكن أن نرمز إليهما بفاعلية القوة الطبيعية التي تصبح بتأثير النزوع إلى الحد الثاني **تدافعا**[4] و بفاعلية القوة العقلية التي تصبح بتأثير النزوع إلى الحد الأول **حوارا**[5] .

والحوار والتدافع متلازمان في الوجود الإنساني بحسب السنن الإلهية التي تؤيدها التجربة التاريخية إذ إن القرآن الكريم لا يتكلم على هذه السنن إلا بفن القص التاريخي الذي يثبت أنها سنن لن تجد لها تبديلا أو تحويلا. فهما جوهر الوجود الإنساني الواصل بين هذين الحدين الواصل بينهما بعلاقتين مستمرتين في كل لقاء بين البشر في نفس الحضارة أو بين أصحاب الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية خلال التردد بين الحدين النظريين أعني السلم والحرب المطلقتين. لذلك كان التلازم بين الحوار والتدافع المتصلين في كل الوجود الإنساني مناظرا للتلازم بين رفض الحوار حدا خاتما للحوار والصدام حدا خاتما للتدافع حدين طارئين يرفضان السعي السوي إلى السلم وفارضان السعي المرضي إلى الحرب.

ويمكن أن نؤكد من منظور اسلامي متحرر مما انحطت إليه حضارتنا بسبب انحطاط نخبها أن دور الحوار الملازم للتدافع بين الحضارات موجب بمعنيين. ففي **حوار التدافعات الصغرى** داخل نفس الحضارة يكون حوار التدافع محرك التجديد ذاته في تلك الحضارة المعينة. وهو في **حوار التدافعات الكبرى** بين الحضارات شرط بقاء حوار التدافعات الأولى ضمن وحدة الحضارة الواحدة (**لأن حوار التدافع مع الخارج يقوي لحمة حوار التدافع في الداخل**) وشرط ما يناظر التجدد الداخلي من التجدد الخارجي بالنسبة إلى البشرية كلها (**تجدد النوع الحضاري**). ومن ثم فكون التدافع ليس منتسبا إلى التاريخ الطبيعي الخالص يجعله بالضرورة متضمنا للحوار الذي يمثل التاريخ الحضاري. ومعناه تأسيس قواعد التبادل في مستوياته المادية والرمزية حتى خلال الحرب الحامية. وكون الحوار ليس منتسبا إلى التاريخ الحضاري الخالص يجعله بالضرورة متضمنا للتدافع. ومعناه تأسيس شروط التبادل المتكافئ في نفس المستويات خلال السلم الحارة[6] .

صفات العين الحور لتسمية النساء الجميلات (الحور) وصفاء الصحبة في الحواريين ثم المعنى المقصود في معنى الحوار في ثلاث آيات الحوار اثنتين منهما في الكهف (34 يحاوره و 37 يحاوره) والمجادلة (1 تحاوركما). وإذا كان من اليسير ان يفهم المرء دور النزوع إلى الحد الثاني في التدافع نقلا إياه من صراع غير محكوم بالغائية والمنهجية العقليتين إلى تدافع محكوم بهما فإنه من العسير أن يفهم دور الحد الأول في الحوار. فكيف يكون الحوار ناتجا عن تأثير النزوع إلى الحد الأول؟ السبب هو أن القوي لا يقبل محاورة الضعيف إلا لأنه يدرك هشاشة توازن القوى المادية. فيحاول نقل الصدام الممكن في حالة انعدام التوافق الحواري إلى التوافق الحواري البديل منه. فيكون دور النزوع إلى الحد الأول مؤثرا بإمكانه ردا على الظلم أو ثمرة لعدم الرضا بالحلول المفروضة.

4 ويطلق عليها الفلاسفة اليونان اسم القوة الغضبية التي تجعل المرء يغضب للحق ويرفض الظلم. لكن الإسلام يتجاوز ذلك فلا يكتفي باعتبار الغضب قوة نفسية في الأفراد فحسب بل هو يعتبره قوة اجتماعية بين الأفراد هي التواصي بالصبر للجهاد من أجل الحق دفعا للظلم في ذروته أي الفساد في الأرض او دفاعا عن الحرية في ذروتها أي الحرية العقدية.

5 ويطلق عليها الفلاسفة اليونان اسم القوة الناطقة التي تجعل المرء يطلب الحقيقة ويرفض الجهل. لكن الإسلام يتجاوز ذلك فلا يكتفي باعتبار العقل قوة نفسية في الأفراد فحسب بل هو يعتبره قوة اجتماعية بين الأفراد هي التواصي بالحق للاجتهاد من أجل الحقيقة طلبا للعلم في ذروته أي تحقيق شروط الاستخلاف في الأرض سلطانا راعيا للكون المادي من أجل السلطان العادل في الكون الخلقي.

6 نضع هذا المفهوم لأننا نرفض مفهوم الحرب الباردة التي هي تربص بالآخر متبادل بين الأمم التي تعتبر العلاقة السوية بينها منتسبة إلى منطق التاريخ

ولولا صحة هاتين العلاقتين لصحت تهمة الإسلام بكونه دينا عنيفا لمجرد كونه يربط الرسالة بالجهاد والعمل تسليما منه بأن تحقيق القيم لا يكفي فيه الاجتهاد والنظر لأن الفعل التاريخي الحقيقي أداة لتحقيق القيم لا يمكن أن يكون من غير تدافع قد يذهب إلى حد الحرب التي هي من المنظور الإسلامي دفاعيـة بالأســاس إذ هي رد بالتدافع على نفي الحوار أو نفي حريـة التعبير التي هي التعبير عن الحرية[7] .

ولشروط التبادل أشكال متعددة أهمها:

1 – أولهــا التدافع المادي أو الحرب من أجــل ثروات الأرض الطبيعية وثمرات العمل وهو ملازم لكل التاريخ البشري.

2 – ثانيها الترجمة للاستعلام والاستفادة من خبرة الأمم الأخرى وله نفس الملازمة لدوره في الأول.

3 – وثالثها الدبلوماسية للاستعلام والتفاوض وله نفس الملازمة لدوره في الأولين

4 ورابعهـا التجارة لســد الحاجات المتبادلة وله نفس الملازمة لأن ســدها هو الدافع الأساســي لها جميعا.

5 – وآخرها التدافع الرمزي أو التواصل للتعارف وتأسيس الصداقات بحسب مجالات التبادل القيمية الخمســة (قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود). وذلك هو أساس التبادل الجامع بينها لأنه اســتنباط الكلي المشترك في مجالات القيم السابقة جميعا بوصفه جوهر الحضاري أو الإنساني من حيث هو إنساني أعني ما يتجاوز الخصوصيات الثقافية فيها إنتاجا ورعاية وتبادلا واستهلاكا.

والمعلوم أن الحوار بين البشر قد بدأ بدايته الجدية عندما تيقن الإنســان من تعذر العيش بمنطق التاريـخ الطبيعـي المعتمد على الأخذ العنيف أو الحرب لينتقل إلى منطق التاريخ الحضـاري المعتمد على التبادل المتكافئ فينشــأ العمران الحواري حول شروط العيش بمنطق التبادل: **عندئذ مر الإنســان من مجرد الحوز إلى الملكية أو إلى الحقوق المعترف بها من الجماعات داخلها وبينها.** وعلة تواصل هذا العمران الكافية هي تجنب كلفة العنف بالتبادل المتكافيء المغني عنه لكونه دونه كلفة في تحصـيل ما يســد الحاجة والحماية. والمعلوم أن سد الحاجة والحماية سلبا والتآنس والتواصل إيجابا هي اربعتها علل العمران المدني سواء كان العمران خاصــا بجماعة صـغرى بدرجاتها أو بجماعة كبرى بدرجاتها كما عرفها الفارابي[8] وبنى عليها

الطبيعي. لكن السلم الحارة مفهوم إيجابي يؤمن بأن الأمم لا ينبغي أن تكون في وضع التربص بالآخر. بل هي في حالة استعداد للدفاع عن النفس دون عدوان كما حددت ذلك آية الردع المعروفة: "**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل...**".

[7] لماذا نعتبر حرية التعبير تعبيرا عن الحرية ؟ لسببين. الأول عقلي والثاني عقدي. فعقليا يمكن استمداد هذا التطابق بين المعنيين من مفهوم الإنسان نفسه ومن تعريف الحرية بكونها مطابقة الشيء لماهيته أو سلبا تحرره مما يحول دونه والكون ما هو. فإذا كان الإنسان يعرف فلسفيا بكونه حيوانا ناطقا و كان النطق عديم الفائدة من دون تلازم معنييه عقلا وتعبيرا فإن فقدان التعبير فقدان لصـفة النطق الأساسـية ليس فحســب لزوال مفعولها كأن نقول إن المرء يمكن أن يفكر لذاته ويستغني عن التعبير المبلغ بل لأن العقل من حيث هو نطق لا تتحقق منه المعقولية إلا بفضل التعبير المبلغ المشروط في تقاطع نطق مع نطق حتى يتم التمحيص. أما عقديا فإن القرآن الكريم قد وضع شرط التواصي بالحق نقدا متبادلا بين الناس لبادئ رأيهم ومشاركة في طلب الحق مخرجا مما سماه الخسر. كما اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين. وفي ذلك دعوة إلى الحق ونهي عن الباطل بالنقد المتبادل وبالمشاركة في طلب الحق. والقرآن الكريم أكثر وضوحا في الربط بين الأمرين لأنه لم يعرف الإنسان بالنطق بل عرفه بالبيان الذي لا نحتاج فيه لبيان التلازم بين معنيي النطق في التعريف الفلسفي: **إذ البيان تعبير لا يمكن تصوره من غير نطق بمعنى الإدراك العقلي في حين أن البحث يمكن أن يتصور الإدراك العقلي من دون تعبير عنه.**

[8] لأبو نصر الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959 ص. 96 :"**فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملة ومنها**

ابن خلدون نظرية العمران البشري والاجتماع الإنساني موضوعا لعلم التاريخ بوصفه خبرا عن العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل مقوماته التي حصرها في مسائل كتاب المقدمة الست[9].

فلولا كلفة الأخذ العنيف الذي هو علة الحرب الأساسية بين الأمم لما انتقلت الامم من الحوز المرسل إلى الملكية بالحق المعترف به ولما وجد حوار تبادلي ترقى إلى أن أصبح حوارا حقوقيا في وجود سياسي ينظم هذا الحوار ليستبدل السلم بالحرب ولما أصبحت الحرب حلا أخيرا في العلاقات البشرية عند فشل الحوار المصاحب للتنافس أو التدافع السلميين بين صور طرفيه المربعة: فما يلغي قبل الحل الأخير أو الحرب أعني خلال التنافس والحوار بين البشر ليس البشر بل صورهم عن أنفسهم وعن غيرهم. والحوار مثله مثل التدافع يسعى بين الحين والآخر إلى تخليص العلاقات البشرية من صور البعض عن البعض الآخر للولوج إلى حقيقة الذات وحقيقة الغير: لذلك كان المخلِّص من الصور ومحقق المعرفة الحقيقية بالذات وبالآخر هو الحوار والتدافع المتأخرين عن الحرب بدل الحوار والتدافع المتقدمين عليها.

فنسبة الحوار والتدافع الأولين المستندين إلى صور الأطراف بعضها عن البعض إلى الحوار والتدافع الثانيين المستندين إلى حقائق الطرفين هي عينها نسبة حال الفرضية في المعرفة العلمية قبل التجربة إلى حالها بعد التجربة فيها. ومن أمثلة ذلك أن الفرنسيين لم يصبحوا قادرين على الحوار والتدافع السلمي مع العرب إلا لما عرفوهم في حروب التحرير في تونس والمغرب وخاصة في الجزائر. والأمريكان لن يحاورونا ويتدافعوا معنا سلميا بعد أن يعرفوا حقيتهم ويعرفونا حقا أعني بعد هزيمتهم في فلسطين والعراق عربيا وفي افغانستان وجنوب شرقي آسيا اسلاميا إن شاء الله.

غير الكاملة. والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. وغير الكاملة أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع سكة ثم اجتماع في منزل وأصغرها المنزلة.... وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة".

[9] وقد وصف الفارابي هذين البعدين بعبارة الجماعة التي تحقق القوام والكمال. لكن ابن خلدون حدد الأمر في المقدمة بما اعتبره الخاصية الأصلية لكل الخاصيات التي للإنسان من حيث العمران. انظر المقدمة دار الكتاب العلمية بيروت دون تاريخ ص. 31:"ومنها (من خاصيات الانسان وهذه هي الخاصية الرابعة والاخيرة وهي الخاصية الجامعة) العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه" والمسائل ست رغم أن الخاصيات أربع لأن العمران ينقسم إلى صنفين هما البدوي والحضري ويجمع بينهما العمران على الجملة. فتكون المسائل ستا كالتالي بحسب معيار الترتيب المضاعف الذي اختاره ابن خلدون: 1 العمران على الجملة 2(الشروط الطبيعية الخارجية والداخلية) والعمران البدوي (الشكل الذي يغلب عليه منطق التاريخ الطبيعي) -3 والدولة (شرط النقلة من شكل العمران الاول إلى شكله الثاني) 4 والعمران الحضري (الشكل الذي يغلب عليه منطق التاريخ الحضاري) -5 والصناعات الرزق (الانتاج المادي) -6 والعلوم والتربية والآداب (الانتاج الرمزي الذي هو الغاية القصوى للعمران).

المسألة الثانية

تصنيف الحوار بحسب علل التدافع

يمكن أن نحدد أنواع التدافع النظرية وما يلازمها من الحوار بنموذج نظري نستوحيه بصورة جملية من علم العمران الخلدوني مباشرة ومن فلسفة التاريخ القرآنية بصورة غير مباشرة[10]. فلننطلق من حدين نفترضهما موجودين شرطا نظريا لفهم ما يجري فعلا: **الأول قبل الحد البدائي الذي بدأ يحصل فيه شيء من الحد الغائي والثاني بعد الحد الغائي الذي لا يزال فيه شيء من الحد البدائي كلا على حدة.**

لذلك فهذان الحدان الأقصيان يمكن أن يعتبرا فرضيتين نظريتين تستعملان لتحليل التدافع الفعلي في التاريخ البشري. لكنهما مفروضان في كل أنواع التدافع في التاريخ ومن ثم فيمكن اعتبارهما موجودين على الأقل بأثرهما المتمثل في وجودهما وجود الخطرين ممكني الحصول في التاريخ الفعلي. وتأثير هذا الوجود الفرضي أكبر مما نتصور في الأمم التي تخطط لفعلها التاريخي الفعلي في فعله الرمزي أو النظر المتقدم على العمل:

1 - الحد النظري الأول=من دون حوار أصلا: في العمران الطبيعي الخالص وهو ينتسب إلى تاريخ الإنسان الطبيعي الخالص وليس لنا منه مثال إلا في العالم الحيواني لكننا نفترضه بداية التاريخ الإنساني بدايته التي نراه ينكص إليها في الحروب خاصة.

2 - الحد النظري الثاني=من دون تدافع أصلا: في العمران الحضاري الخالص وهو ينتسب إلى تاريخ الإنسان الحضاري الخالص وليس لنا منه مثال إلا في اليتوبيات أو الاسكاتولوجيات. لكننا نفترضه غاية التاريخ

---

[10] وطبعا فليس هنا محل اثبات ذلك. ومن أراد التأكد من هذا الزعم فليعد إلى كتاباتنا في المسألة سواء ما تعلق منها بابن خلدون أو بالقرآن الكريم وهي كتابات بعضها منشور في شكل مقالات خاصة بالأمرين وبعضها وارد في مصنفات عامة جزءا منها في اثبات مميزات الروحانية الاستخلافية.

الإنساني التي يمكن أن يسمو إليها وخاصة في أنساق المثل الدينية والفلسفية وكل الإبداعات الفنية.

لكن الموجود الفعلي في التاريخ المعلوم هو ما بين حدين نسبيين أحدهما يتحيز بعد الحد الأول مباشرة والثاني يتحيز قبل الحد الاخير مباشرة. ويمكن اثبات وجودهما بالاستقراء التاريخي. والأول منهما أميل إلى الحد الأقصى البدائي ويسميه ابن خلدون **بالعمران البدوي**. وفيه يكون الحوار والرمز جزءا من التدافع والفعل والثاني أميل إلى الحد الأقصى الغائي ويسميه ابن خلدون **بالعمران الحضري**. وفيه يكون التدافع والفعل جزءا من الحوار والرمز:

3 – النوع الأول الفعلي: فما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى البدائي وهو التدافع بين عمرانين بدويين ويكون منطق التدافع أقرب إلى منطق التاريخ الطبيعي ويكون الغالب فيه الأقرب إلى الحد الأقصى الغائي وذلك للاشتراك في القرب من الحد الأول والفضل في أدوات الحضارة.

4 – النوع الثاني الفعلي: وما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى الغائي وهو التدافع بين عمرانين حضريين ويكون الغالب فيه الأقرب إلى الحد الأقصى البدائي ومنطق التدافع يكون أقرب إلى منطق التاريخ الحضاري. وذلك للاشتراك في القرب من الحد الثاني والفضل في غايات الحياة.

5 – أصل كل الأنواع: أما المركز بين الحدود الأربعة أثنين على يمينه واثنين على يساره فهو التلازم الواعي بين التدافع والحوار حيث نفترض نظريا تحقق التوازن بين الحدين النسبيين وذلك هو القلب النابض الدائم للتاريخ البشري الداخلي والخارجي كما حدد الإسلام صورته التامة من خلال وضع مفهوم إنساني للتدافع أعني الجهاد (الحرب الدفاعية التي تقتصر على المقاتلين دون فساد أو ظلم) ومفهوم صادق للحوار أعني الاجتهاد (بمعيار قبول الحق من الآخر):

ويرمز ابن خلدون إلى هذا القلب المجدد للتاريخ الكوني بما يمكن أن نصوغه صياغة حديثة فنطلق عليه اسم جدل الطبيعة **(القوة الحيوية الفطرية)** والثقافة **(القوة الحضارية المكتسبة)** في العمران على الجملة دون عميق تحليل لبيان طبيعة المنطق المتحكم في هذا الجدل رغم أن ابن خلدون يشير إليه بوضوح في كلامه عن التربية والسياسة العنيفتين اللتين تقتلان الطبيعة وتفقدان الإنسان معاني الإنسانية المعاني التي يجملها في مفهوم الرئاسة الإنسانية وحب الحرية والتأله[11]. فهو جدل بين منطق التاريخ الطبيعي في العمران حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس على الرزق والذوق بسبب **ضعف سلطان النظر والحضارة** ومنطق التاريخ الحضاري حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس على **قيم العمل أي رمز الرزق أو السلطة الزمانية وقيم الوجود أي رمز الذوق أو السلطة الروحية بسبب قوة سلطان النظر والحضارة.**

وهما جريان **(بمنطق الفطري وبمنطق المكتسب)** يكون فيهما المنتصر في أحد الحدين منهزما في

---

11 ابن خلدون المقدمة الباب السادس ص. - 463 464:" ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك والخدم سطا به القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الايدي عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الانسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها فارتكس وعاد أسفل السافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف. واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء".

الحد الثاني أي إن البداوة تغلب الحضـارة بمنطق التاريخ الطبيعي (مثلا غزو المغول المادي للمسلمين) وتغلبها الحضارة بمنطق التاريخ الحضاري (غزو المسلمين الروحي للمغول). فما حصل بيننا وبين الأمم التي غلبناها في بداية ثورتنا والأمم التي غلبتنا في غايتها يكفي توضيحا لما نقصد. لذلك فقاعدة ابن خلدون القائلة إن المغلوب مولع بتقليد الغالب تحتاج إلى الفهم لصدقها في الاتجاهين بحسب مجال التغالب تداولا للغالبية والمغلوبية: فهل التقليد يؤدي إلى اضمحلال المغلوب أم إلى اضمحلال الغالب أم إلى ما أشرنا إليه حيث يذوب من يبدو مغلوبا في حضارة من يبدو غالبا. لكن طوفان المغلوب الحيوي يبلع الغالب الحضاري فتكون الحضارة وكأنها تبحث عن حامل جديد بعد أن استنفذت قوة أصـحابها الحيوية. وذلك هو منطق التجدد في التاريخ الكوني جمعا بين تداول الأجيال الحيوية وتداول العصور الحضارية. ويسمي القرآن الكريم هذا المنطق بوراثة الأرض المتداول بين الأمم المستخلفة لاستعمار الكون.

المسألة الثالثة

أحياز الحوار والتدافع ورهاناتهما

تجري أنواع التدافع بحسب أصناف القيم (**التدافع الذوقي والتدافع الرزقي والتدافع النظري والتدافع العملي والتدافع الوجودي**) داخل نفس الحضارة أو بين الحضارات المختلفة مع تقديم أثر التاريخ الإنساني الكلي على أثر التاريخ الجزئي في مصير التاريخ الكوني أي إن تاريخ المعمورة متقدم الفاعلية والتأثير على تاريخ أي أمة. ومعنى ذلك أن التاريخ الدولي محدد للتاريخ الوطني دائما حتى عندما كانت البشرية مقتصرا تاريخها على صراع القبائل المتجاورة: **فالمحدد هو صراع القبائل الذي يسيطر على الصراع في القبائل بمقتضى كونها لا تنجح في الأول إلا بتأسيس قواعد الحوار والتدافع السلميين في الثاني.**

وبذلك يكون التاريخ الدولي متقدما على التاريخ القومي إذ إن الأقوام نفسها نشأت بحسب المنطق الذي أشرنا إليه أعني منطق تحقيق شروط التدافع الخارجي الذي يغلب عليه منطق التاريخ الطبيعي بشروط الحوار الداخلي تغليبا لمنطق التاريخ الحضاري. والجديد في ما يسمى بالعولمة ليس هذا القانون الذي هو ملازم لتاريخ البشرية بل هو اتحاد المعمور من المعمورة واتصاله بعد أن تقاربت حدود الأمم بمقتضى التكاثر البشري وبمقتضى التقدم التقني في المواصلات والتواصلات. وقد نضيف إلى ذلك أمرين آخرين كانا دائما موجودين لكن الإنسان لم يكن واعيا بأثرهما:

الأول هو عدم تأثير الحدود السياسية والحضارية في كونية فاعلية العوامل الطبيعية في الوجود الإنساني كما يمكن أن يثبت ذلك انتقال الأمراض والتحولات المناخية مثلا.

والثاني هو عدم تأثير تلك الحدود في كونية فاعلية العوامل الثقافية كذلك كما يمكن أن يثبت ذلك انتقال الفنون والمؤسسات والتحولات الخلقية مثلا.

ويمكن أن نضيف ثالثا ذا وجهين يجمع بين الثقافي والطبيعي أعني أمرا ثقافيا صار مفعوله طبيعيا لاختلاطه به: **فالتلوث الذي هو ظاهرة ثقافية من حيث المصدر طبيعي الفاعلية لأنه يصبح جزءا من المناخ فيؤثر وكأنه ظاهرة طبيعية**. وهو إذن تحول مناخي طبيعي رغم كونه من صنع الإنسان لذلك فقد اعتبرته قنبلة ذرية ذات تأثير بطيء من جنس الفواعل لامتناهية الصغر التي تخضع لمنطق كرة الثلج. ولعل الوجه الثاني من هذا النوع الثالث هو تأثير التغييرات الناتجة عن الهندسة الحيوية بصورة غير مباشرة من خلال العقاقير والأدوية التي تغير الظاهرات الحية كما في ظاهرة الصمود الجرثومي للأدوية وبصورة مباشرة كما في محاولات التدخل في آليات عمل الوراثة.

وقد يجادل البعض في كلية المسألتين الناتجتين عن الأمرين الأولين. فأما المسألة الأولى فالجدل فيها يكون بالتشكيك في كلية التأثير الطبيعي في المستقبل من خلال الافراط في الإيمان بقدرات التقدم العلمي والزعم بأن العناية الصحية مثلا قد تحقق المناعة لبعض الشعوب الغنية فلا تهتم بالأمراض في الشعوب الفقيرة وتتركها تنقرض فيكون التقدم العلمي مسهما في الانتخاب الطبيعي بالقضاء على غير المتكيف من البشر. وأما الثانية فالجدل فيها يكون بالتشكيك في كلية التأثير الحضاري في الماضي ظنا أن التأثير الثقافي الكوني أمر جديد علته التقدم التقني في المواصلات والتواصلات. لكن البحث الآثاري يثبت أن انتقال الفنون والمؤسسات بين الشعوب أمر ملازم للتاريخ البشري حتى وإن كان ذلك بمنطق البطء الذي كان يقاس به التاريخ القديم.

فما الحوارات التي تحصل سواء أردنا أو لم نرد لملازمتها هذه الأنواع الخمسة من التدافع عندما يكون الحوار ذا فاعلية حقيقية وليس مجرد ثرثرة عديمة التأثير أعني ما الحوار المضطر الذي لا يخلو منه التدافع القيمي في كل عمران بشري؟ في قلب كل عمران يوجد حوار دائم بين ممثلي **قيم الرزق أولا ثم بين ممثلي قيم الذوق ثانيا ثم بينهما في الاتجاهين** مباشرة أي بين أصحاب التجربة المباشرة التي يتألف منها العمران من حيث هو كيان خاضع لآليات بايولوجية (**الإنسان من حيث هو كائن حي**) ثم بين ممثلي قيم رمز الرزق أولا (**السلطة الزمانية**) وبين ممثلي قيم رمز الذوق (**السلطة الروحية**) ثانيا ثم بينهما في الاتجاهين أي بين أصحاب التجربة غير المباشرة التي يتألف منها العمران من حيث هو كيان خاضع لآليات ثقافية (**الإنسان من حيث هو كائن ثقافي أي صنيعة نفسه وتاريخه بما منه من سنن وأبدعه من مؤسسات ومعايير**). إنه الحوار الذي لا مفر منه بين ممثلي **قيم الحقيقة الحيوية ذاتها** وبين ممثلي **معاها الرمزي** ثم بين النوعين من الممثلين في كل حضارة على حدة أولا ثم بين الحضارات المتساوقة أو المتوالية في التدافع الكوني الدائم. وفي الحد البدائي الأقصى تدافع مادي خالص بين البشر على **قيم الرزق وقيم الذوق** الخالصين: **ولعل مدارهما الأساسيان هو الغذاء والجنس**. وفي الحد الغائي الأقصى تدافع روحي خالص بينهم على رمز الرزق ورمز الذوق الخالصين: **ولعل مدارهما الأساسيان هما السلطان على غذاء الإنسان المادي أو الاقتصاد وغذائه الروحي أو الثقافة في نفس الدولة أو بين الدول**. لكن الإسلام تجاوز هذه المقابلة ليطابق بين الأمرين **مطابقة مطلقة** في الدنيا بتحرير الأولين من الثانيين (**تحرير الرزق والذوق من السلطان المستبد بهما بنفي السلطان الروحي والزماني وجعل أمر الناس شورى بينهم ولا أمر غير هذا أي السلطان على الرزق والذوق**). كما حاول

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 – فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع سلم المنازل وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

2 – والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلي ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: **فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.**

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلي ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: **الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (النزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.**

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

الشـاملة لوجود الأمم الرمزي من أجل صياغة مسـألة الوجود الإنساني في علاقته بالوجود المطلق تحديد لرسـالة الأمة التي خصـها الله بدور كوني من أجـل البشرية ورعاية للكون: فيكـون التعبير على التعينات السـابقة في التعين الرمزي الرئيس بأشكاله الأدبية والاسـطورية والدينية والفلسفية أشكاله الممكنة من التعالي على المحايث. ويكون مدار الحوار الإنسـاني الشـامل حول تصـورات الوجود ورؤى العالم في الأساطير والفلسفات والآداب لتكتمل في خاتم الأديان الذي يتبين معنى الختم فيه عندما يصـبح مصـير البشرية واحدا ليس في مسـتوى التمني فحسـب بل في الواقع التاريخي الفعلي كما نعيشـه الآن. وعندئذ تكون مادة العمران مؤلفة من امتداده في المكان (دار الإسلام) ومدته في الزمان (تاريخ الإسلام) أما صورته فهي المدد المادي أو الحيوية العضوية للأمة (دار الإسلام ذات ثروات لا تقدر وسكانها أغلبهم شباب) والمدد الروحي للأمة (للمسلمين تفاؤل الشباب بخلاف الأمم التي شـاخت تبدو وكأنها خاضعة لتشـاؤم العجز). وهذا المدد المبث في المادة ببعد الامتداد المكاني والمدة الزمانية لا يمكن أن يعبر عنها أي مداد حتى لو اجتمعت له كل البحار لأنه من كلمات الله التي جعلت أمة الإسـلام شـاهدة على العالمين.

المسألة الرابعة

شروط النجاح في الحوار والتدافع

كيـف يمكن أن تعد شروط النجاح في التدافع الجهادي شروط الحوار الاجتهادي الحقيقي؟ هذا هو السـؤال الذي يرفض المسـلمون والعـرب طرحه والجواب عنه متجنبـين طلب شروط النجاح ومكتفـين باتهام الغير أو باسـتعطافه لكي يفهم حاجتهم ويبقيهم علـى حالهم تجنبا للتدافع والتنافس في تحديد آفاق البشرية الجديدة.

الشاهد الموجب: تبريد التدافع الداخلي بتغليب الحوار الداخلي الملطف لأسباب التدافع الحامي اسـتعدادا لتحقيق شـروط التدافع الخارجي المشـروط في الحوار المتكافئ: **مثال تكـون الأمم والتحالفات الموجبة. وهذا يخضع لمنطق مناهج الحوار كما حددها هابرماس في كتابه عن الحوار أي حوار المصالح أو الذريعي وحوار الحقوق أو المعايير وحوار الضمائر أو الخلق.**

الشاهد السـالب: تنبيط الحوار الداخلي المتكافئ واستبداله بالحوار الخارجي غير المتكافئ لعدم السـيطرة على أسـباب التدافع الداخلي: **مثال تفكيك الأمم والتحالفات السالبة. والبديل من الحوار يكون كما حدده كلاوزفيتز في كتابه عن الحرب مستهدفة التجريد من الممانعة بنزع السلاح وفك الموارد وقتل الإرادة.**

الموقف المتناقض لسـلط العالم الإسـلامي: يطلبون ثمرات الشـاهد الموجب في العلاقة بالخارج ويطبقون الشاهد السالب في الداخل.

الموقف المتناقض لسلط القوى الاسـتعمارية: يطبقون ثمرات الشاهد السالب في العلاقات العالمية ويتكلمون باسم الشاهد الموجب للتبشير بسياساتهم التي تتماشى مع سلط العالم الإسلامي.

العلاج المناسـب لمصلحة العالم كله: تحقيق ثمرات الشـاهد الموجب في العالم الإسلامي ليتحقق

التوازن العالمي ومن ثم ليصبح الحوار بين الحضـارات أمرا ممكنا. والمشكل هو كيف يمكن أن نستبدل نظرية الفوضـى المزعومة خلاقة بنظرية الفعل المخطط المبـدع لشروط التحرر والتغيير الموجب من أجل تحقيق أهداف الأمة وتوسيع آفاق الأخوة الإنسانية كما يدعونا متمم مكارم الأخلاق.

أما إذا طرحنا السـؤال المتعلق بشروط الحوار والتدافع فإننا سـندرك أن أول هذه الشروط هو فهم المقتضـيات التعبوية التي تفرضـها حال العلاقات الدولية في المعمورة العلاقات بأبعادها المتصلة بكل بأصناف القيم التي ذكرنا: العلاقات التبادلية بحسب توازن القوى في مجال تحديد القيم الذوقية وتحديد القيـم الرزقية وتحديد القيم النظرية وتحديد القيم العمليـة وتحديد القيم الوجودية. ويمكن أن نحدد هذه الشروط التعبويةيردها إلى عنوانين مضاعفين:

النظر الغائي ومنزلة الإنسان في سلم الغايات:

فما الشروط التي تجعل العالم الإسلامي قادرا على أداء دوره في الزمان والوجود الكوني من خلال أداء دوره في تحديد قيم الذوق وقيم الوجدان؟ هل يتستطيع العالم الإسلامي أن يحقق ذلك وهو على الحال التي هو عليها من الفوضى وعدم الانسجام في **تصور التاريخ ورؤية العالم**؟ ماذا يفعل المسلمون لتحقيق الحوار فيما بينهم حول هذين الأمرين حتى يتكلموا على الحوار بين الحضارات وهو منعدم ضمن حضارتهم وبين نخبهم الروحية والإبداعية؟

النظر الأداتي ومنزلة الإنسان في سلم الأدوات:

وما الشروط التي تجعل العالم الإسلامي قادرا على دوره في المكان والدورة الكونية من خلال أداء دوره في تحديد قيم الرزق وقيم العمل؟ هل يستطيع العالم الاسلامي أن يحقق ذلك وهو على الحال التي هي عليها من الفوضى وعدم الانسجام في **تصور الجغرافيا وتنظيم الدورة الاقتصادية العالمية**؟ ماذا يفعل المسـلمون لتحقيق الحوار فيما بينهم حول هذين الأمرين حتى يتكلموا على الحوار بين الحضـارات وهو منعدم ضمن حضارتهم بين نخبهم المادية والاقتصادية.

لكـي نفهم ذلك فلننظر ما فعلت أوروبا بعد نهاية الحـرب العالمية الثانية. فقد أدركت نخبها أنها بدأت تخسر شروط أداء دور في هذه المجالات بعد أن خارت قواها وانحسرت قوتها وتقاسـمت العالم مستعمرتاها الشرقية (**الإتحاد السوفياتي مستعمرة أوروبية إيديولوجيا**) والغربية (**الولايات المتحدة مستعمرة أوروبيـة ايديولوجيا وبشريا**). فشرعوا في اسـتعادة شروط الدور في سـلم الأدوات بتحرير أنفسـهم من العوائق الإيديولوجية التي تحدد دورهم في سلم الغايات. حرروا فكرهم من التاريخ العدائي فيما بينهم ومـن رؤى العـالم التي تحول دون التآخي الأوروبي من أجـل أن يحققوا شروط القوة المادية في المكان والدورة الاقتصادية العالمية. لكن العالم الإسلامي لا يزال متشبثا بتصور للتاريخ والعالم وبنظرة جغرافية واقتصادية تحول دون شروط الدور فضلا عن شروط الندية للحوار والتدافع.

وعندئـذ لا تكون دلالة الدعوات للحوار بين الحضـارات إلا مهـارب من الحوار الفعلي في الحضـارات لتجـاوز تحجراتهـا وشروط توحيـد فئاتها وطبقاتهـا وأقطارها من اجل اللقـاء الندي مع

الحضارات الأخرى في سبيل تحقيق آفاق جديدة للبشرية. وبهذا المعنى فإن الدعوات ليست من أجل حوار الحضارات بل من أجل إيقاف التاريخ والسماح للستاتيكو بالبقاء نفيا للتقدم الداخلي والخارجي. لكن لو تحررت الأمة من النزعات القومية التي هدمت وحدتها التاريخية ومن النزعات القطرية التي فتت وحدتها الجغرافية لكان ذلك أولى لها من الكلام عن حوار الحضارات. ولعل فضل الصدام الحضاري أنه سيكون مناسبة لتكوين جماعتين إسلاميتين كبريين تعترف بالأقليات المتبادلة بحسب القرب والبعد المذهبي إلى حين الوصول إلى مرحلة البناء الشامل بمنطق المصالح والتكامل الاقتصادي المستند إلى الوحدة الحضارية كما هو الشأن في كل الوحدات الكبرى في العالم وهو ما سيعمق الوحدات القومية في إطار وحدة الأمة (**العشر الأساسية أعني الخمس صاحبة التأسيس الأول:-1 العرب -2 والفرس -3 والترك -4والكرد -5 والبربر والخمس صاحبة التأسيس الثاني:-1سودان افريقيا -2 والهنود -3 والمالاوين -4 والأقليات الإسلامية في الشرق -5 والأقليات الإسلامية في الغرب**) ووراء الاقطار لشبه التكامل إذ ستحقق الوحدة المذهبية الصلح بين القوميات في اطار نفس المذهب واستتباع الأقليات القومية في اطارها مع الحماية للحوار الممكن بين المذاهب.

وسنقتصر هنا على الإشارة السريعة إلى المحددات الاستراتيجية الكونية التي تحدد شروط الحوار والتدافع الخارجي وما يترتب عليها في الحوار والتدافع الداخلي شروطهما التي ينبغي أن تكون مطلب المسلمين إذا كانوا فعلا يريدون ألا ينهوا عن خلق ويأتوا مثله.

فهذه الشروط هي التي فهمتها أوروبا لما شرعت في العمل بمقتضى المحددات الاستراتيجية الكونية فسعت إلى تحقيق شروطها الداخلية للتصدي إلى محتماتها الخارجية. ويمكن أن نقسم هذه الشروط إلى شرط تحقيق أسباب القوة غير المباشرة (**شروط البحث العلمي والتربية القادرين على منافسة قوتي العصر العظميين**) وشرط تحقيق أسباب القوة المباشرة (**شروط الانتاج المادي والرمزي القادرين على منافسة قوتي العصر العظميين**) تأسيسا للشرط الجامع أعني الوحدة الأوروبية التي تتجاوز القوميات لتكون القوة التي من حجم القوتين العظميين في كل مجالات التنافس بين الأمم فتتمكن من اداء دور في التدافع بالحوار أو بالحرب. ويقتضي ذلك التحرر من الحدود الفاصلة بين أمم أوروبا في المستوى الرمزي (**التبادل الذوقي والنظري الخلقي أي مجال الثقافة**) وفي المستوى المادي (**التبادل الرزقي والنظري التقني أي مجال الاقتصاد**) والمستوى الجامع بينهما جمع واقع فعلي أعني المستوى العملي (**أي السياسة**) والجامع بينهما جمع مثال أعلى أعني المستوى الوجودي (**أي الأديان والفلسفات**).

ما فعله المسلمون هو عكس ما فعلت أوروبا. فهم قد أضافوا إلى الحدود التي خلفها الاستعمار ضربين من الحدود الفاصلة بينهم. فهم قد احيوا الحدود الموروثة عن حزازات الماضي ليضيفوها إلى حدود الصراعات الحديثة التي نتجت عن تنافس الأتباع في السياسية الدولية. فأصبحت هذه الحدود بأبعادها الخمسة حائلة بصورة مطلقة ليس دون الحوار فحسب بل دون كل انواع التبادل في اصناف القيم الخمسة. وهذه الحدود الناتجة عن الحروب الدائرة بين المسلمين يمكن حصرها على النحو التالي:
-1 حرب الأديان في الأمة الواحدة حربها الموروثة من الماضي -2 وحرب المذاهب في الدين الواحد -3 وحرب

أقــوام الأمة الواحــدة بأثر من نظرية القومية بالمعنى الغربي الحديث -4 وحرب أقطــار القوم الواحد بأثر من نظرية الدولة الغربية الحديثة -5 وحرب الأحزاب و المذاهب الفلســفية والفكرية الموروثة مما يســمى بالصراع بين الحداثة و الأصالة.

الخاتمة

زبدة القول وخاتمته هي ما نزعمه من أن المسلمين لا يمكن أن يحاوروا أحدا حوار الأنداد ما ظلوا محافظين على هذه الحدود الحائلة دون الحوار في ما بينهم حوارا يكون هدفه الأول والأخير تحرير الأمة من هذه الآفات حتى تصبح قادرة على المشاركة في التدافع الكوني بالحوار وبكل الوسائل البديلة منه في مسيرة البشرية نحو تحديد آفاق وجودها المقبل. ويمكن للمسلمين ان يحققوا هذه الشروط إذا هم فهموا ما حاولنا بيانه مما حباهم به الله من مقومات تحقيق رسالة الشهادة على العالمين. وقد عبرنا عن هذه المقومات بمصطلحات قرآنية عل ذلك يثبت للقارئ أني لم آت بشيء من عندي بل اكتفيت باستخراجها من القرآن الكريم: التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي يعبران عن المدد المادي (ثروة المسلمين وشبابهم) والمدد الروحي (قدرة المسلمين وإرادتهم) المعبرين عن الامتداد الجغرافي (دار الإسلام) والمدة التاريخية (تاريخ الإسلام) مجتمعين في مادة الوجود المقومة أو طاقتها الحيوية والثقافية التي هي تعبر عن آية أو كلمة إلهية. ولما كنت أعلم أني لا أستطيع الإحاطة بها حتى لو كانت كل البحار مدادا لكتابتها فإني أقف هاهنا راجيا من الله التوفيق.

الخاتمة العامة

لعل أفضل خاتمة هي الكلام على فهوم السطح من نظريات ابن خلدون فهومها التي اقتصرت على استعمالها استعمالا ذريعيا في العمل المباشر رغم شرعية مثل هذا الاستعمال وعلى الأحكام المسبقة التي حالت دون فهم أعماق ثورته النظرية التي هي أهم بكثير من مجرد الاستثمار المباشر لفكره. لكننا نقدم على ذلك تحديدا وجيزا لمفهوم الإصلاح الذي قادنا في المحاولة. وسنجمل في ملاحظات وجيزة فلسفة الإصلاح التي تمثل غاية محاولتنا ببعديها النظري والعملي.

فليس إصلاح العمران البشري عملا طارئا قد يحضر وقد يغيب حتى وإن بدا كذلك في بعض لحظات التاريخ بل هو عمل ملازم لفعل الوجود الإنساني نفسه الفردي والجمعي وببعديه العضوي والثقافي ملازمة تجعل النظر نفسه أهم أدوات العمل فيكون مقدما عليه بمنطق الاستعداد تقدم الوسيلة في التحقيق لا في القيمة. والإصلاح الذي كان ولا يزال الهم الأول في محاولات الفكر الإنساني مهما بدا عليها من التجرد النظري والابتعاد عن الفلسفة العملية ليس شيئا آخر غير عملية التعديل الذاتي الدائم الساعي إلى تحقيق شروط البقاء المستقل للأمم الرائدة التي يكون فيها كل تقويم مشروطا بما يسميه ابن خلدون بالرئاسة الإنسانية. إنه فعل نقدي ملازم لفعل الوجود ذاته وليس هو مرحلة من مراحله.

ذلك أن الفعل الإنساني لمجرد كونه إنسانيا لا يحصل حتى في أقصى درجات اللاوعي الفردي والجمعي إلا وفيه قدر معلوم من روية الفعل السابقة والمصاحبة واللاحقة لحدوث الفعل نفسه أعني ما يميزه عن مجرد الحركة الطبيعية. وهذه الروية السابقة والمصاحبة واللاحقة هي التعديل الذاتي الدائم للفعل الإنساني خلال حصوله وليس فقط بعده: **وهذا هو جوهر الوعي بما هو شامل لكل درجات الشعور من أدناها أو اللاشعور إلى أقصاها أو الدراية العلمية**. لذلك فإن الإصلاح ليس مرحلة لاحقة إلا في الحالات المرضية التي تمر بها الحضارات. أما في الحالات العادية فهو سابق ومصاحب ولاحق لفعل القيام الحضاري نفسه: **لذلك كان الإنسان فردا وجماعة ولا يزال مزدوج الشعور شعورا بموضوعه وشعورا بشعوره.**

فكل أمة بصورة عامة وكل أمة ذات دور في التاريخ الكوني بصورة خاصة تستمد بقاءها

واستمرار دورها التاريخي ماديا وروحيا من التلازم الدائم بين فعل الوجود الإيجابي الذي يوجه الوعي إلى خارج الذات للتأثير في شروط وجودها المادية والرمزية (**وذلك هو القصد من الاستخلاف النظري الذي ينسب غليه ابن خلدون فعل الأنسان النظري الخالص والمطبق**) وفعل النقد الذاتي المعدل لهذا التوجيه بوجهيه (وذلك هو القصد من الاستخلاف العملي الذي ينسب إليه ابن خلدون فعل الإنسان العملي الخالص والمطبق) حتى يمكنها من أفضل شروط النجاح والفاعلية شروطهما التي تقاس بالتأليف السعيد بين السعادة الدنيوية (**التي ينحصر فيها هم العلمانيين وذلك هو عيب فكرهم الأساسي**) والأخروية (**التي ينحصر فيها هم الأصلانيين وذلك هو عيب فكرهم الأساسي**).

لكن التلازم بين الفعل وإصلاح الفعل قد لا يكون دائما بنفس الدرجة من الفهم بذاته وخاصة عندما يغيب عزم الأمور أو إرادة الحياة المستقلة. لذلك تجد في تاريخ الأمم لحظات مميزة يبرز فيها إصلاح الفعل سمة غالبة بمقتضى ما ينتج عما يشبه التعطل الذي يصيب الفعل المؤثر في قيام الأمة الخارجي ببعديه المادي والرمزي فيفقدها القدرة على القيام المستقل. وهذه اللحظة هي اللحظة التي تتوقف فيها فعاليات المعرفة بالقوانين الطبيعية علما وعملا لتحقيق الاستخلاف من حيث هو إرث **قيم القيام الدنيوي** ويسميه القرآن الكريم إرث الأرض سلطانا على الطبيعة والمكان (**الابداع العلمي والتقني في المجال الطبيعي والنظري**) وفعاليات المعرفة بالقوانين الخلقية علما وعملا لتحقيق الاستخلاف من حيث هو **إرث قيم الآخرة** ويسميه القرآن الكريم الشهادة على العالمين سلطانا على الشريعة والتاريخ (**الابداع العلمي والتقني في المجال الاجتماعي والعملي**).

وعندما تكون هذه اللحظة الغرض الأساسي من السؤال الفكري لأمة من الأمم نسمي ذلك لحظة **الهم الاصلاحي** الغالب في الإيقاع التاريخي الذي يبدو في السطح وبحسب تصور مانوي للتاريخ منقسما إلى لحظات اندفاع فعلي تخلو من النقد والتأزم (**لحظات الازدهار**) ولحظات اندفاع نقدي تخلو من الفعل والتقدم (**لحظات الانحدار**). لكن هذا الهم الذي يغلب عليه وجه الإصلاح المتخلص من المانوية يكون فهما يجمع بين النظر والعمل وذا سمات مميزة لا تخلو منها نهضة في التاريخ البشري المعلوم:

1 – فهو وعي بمظلومية حاضرة ومؤقتة قبالة غالب يتصف بغالبية مؤقتة، أعني وعيا بأسباب الضعف القابلة للتجاوز.

2 – لذلك فهو وعي منطلقة وثبة مستقبلية هدفها الوعي بالقدرة على استعادة شروط الغالبية المفقودة سواء كانت مما تقدم منه مثال متعين أو ذات مرجع مثالي مطلق.

3 ومن ثم فمرجعه الثقافة إلى ماض حقيقي أو وهمي تنسب إليه شروط الغالبية التي يسعى صاحب الوثبة لاستردادها.

4 – وتقتضي السمات الثلاث السابقة شرطا لها هو الوعي بالفرق الجوهري بين قوانين الظاهرات التاريخية وقوانين الظاهرات العضوية: وتلك هي إرادة الحرية. فمبدأ حياة الحضارات هو ما يسميه القرآن الكريم

بعزم الأمور عند أهلها أو ما يمكن أن نصطلح عليه فلسفيا بإرادة الوجود ذات العزم والحزم المتخلصين من الاستسلام لمجرى العادات العامية. ومن ثم فالتاريخ عند من لا يستسلم للانفعال بمجرى الاحداث التاريخية ليس قضاء وقدرا بل هو فعالية الحرية التي تجعل الأمم تتجاوز لحظات الأزمة الطارئة عليها أحيانا إما لعلل ذاتية أو لعلل أجنبية. فالأمم لا تموت موتة طبيعية مثل الكائنات العضوية بل إن موتها لا يكون إلا روحيا إذا هي استسلمت لمجرى الأحداث جهلا بالعلل وعجزا عن العلاج.

5 – وتلك هي الوظيفة الأساسية التي يؤديها البعد العملي من المعرفة بما هي عضو حيوي مميز للانسان لا يقتصر على المعرفة المحصورة في ملاحظة الموجود دون سعي لتحقيق المنشود بفعل إنشاء يعبر المسافة بين الموجود والمفقود سر المثالية الموجبة مصدرا كل صعود. وتلك هي سمة الإصلاح الخامسة عينها: إنها الوعي بفعل العقل الأنساني من حيث هو جوهر الحرية المقاومة لأسباب الموت الحضاري والمستأنفة للفعالية التي تنتج أسباب إرث الدنيا (الحضارة المادية) وإرث الآخرة (الحضارة الروحية). وقد أطلق القرآن الكريم على هذا المعنى اسم عزم الأمور وبه ميز الرسالات التي غيرت مجرى التاريخ واصفا أنبياءها بأولي العزم من الرسل.

فالإصلاح الملازم لوجود الأمم ذات الإرادة المستقلة يمكن أن نعرف مدلوله العميق كما بيناه في بعض دراساتنا السابقة منطلقا يمكن من خلاله فهم أهم لحظات المراجعة التي تغلب عليها هذه السمات في تاريخنا. ولما كان الحاضر في كل فكر حي ومؤثر بؤرة السؤال التاريخي سواء توجهنا بالبحث إلى احداث الماضي الحاصلة ومعانيه ممكنة الاستنباط منها أو إلى معاني المستقبل الحاصلة وأحداثه ممكنة التحقيق المستخرجه منها فإننا قد وجدنا في لحظة النهضة العربية الإسلامية الحالية من خلال صلتها بما اعتمل في القرنين الأخيرين من تاريخنا الحديث وجدنا جماع اللحظتين الإصلاحيتين الجوهرتين اللتين غلبتا على تاريخنا المتقدم على عصر الانحطاط:

1 – اللحظة المؤسسة أو لحظة الصدر (القرن الأول) وهي لحظة اصلاحية نقدية بالأساس وتبقى النموذج المؤسس لكل استئناف في تاريخنا حتى عند الثائرين عليها من نفاة معالمها وقيمها سواء كان ذلك باسم ما تقدم عليها عند السعاة إلى بعث التاريخ القديم أو باسم ما تأخر عنها عند السعاة إلى زرع التاريخ الحديث.

2 – ولحظة استئناف التأسيس الجذرية أو لحظة ابن تيمية وابن خلدون (القرن الثامن) وهي كذلك لحظة اصلاحية نقدية بالاساس وتبقى النموذج المؤسس لكل تساؤل عن معطلات الاستئناف في تاريخنا حتى عند الساعين إلى الاستئناف عن عدم بالبحث عن النموذج البديل في بعض المزابل.

واذا كان من شبه المسلم به أن لحظة القرن الثامن الهجري – الرابع عشر الميلادي أي اللحظة التي بدأت بابن تيمية واختتمت بابن خلدون هي لحظة النقد بامتياز وأن لحظة الصدر هي لحظة التأسيس بامتياز فإن ما لا يزال غير مفهوم هو اعتبارنا اللحظة الصدرية هي جوهر اللحظة نقدية وان اللحظة التيمية الخلدونية هي جوهر لحظة استئناف التأسيس مقتصرين في هذه المحاولة على دور ابن خلدون. لذلك سعينا في بعض بحوثنا إلى إثبات هذين الأمرين غير المسلمين رغم أن غيابهما يمكن أن يعد أساس كل سوء تأويل لأحداث حاضرنا ومعانيه عند الاصلانيين والعلمانيين على حد سواء.

فلنلخص هذين الأمرين بسرعة ختما للمحاولة لنفهم أزمة الإصلاح الحالية في العالم الإسلامي بكل أطيافه من منطلق فلسفة التاريخ الإسلامي كله. ولنسأل: **هل لحظة الصدر مجرد تأسيس عقدي قد يوصف بالوثوقية غير النقدية للثورة الإسلامية أم إنها مستندة إلى النقد الإصلاحي السابق على فعل التأسيس والمصاحب له والموالي له؟** كل من قرأ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بتبصر يدرك أن الفكر الإسلامي لم ينتظر تلعثمات بعض المتعالمين ليجعل تصوره للبناء الحضاري مستندا إلى الفكر النقدي وليس إلى مجرد التقرير العقدي. أليس المفهومان الأساسيان في جل سور القرآن الكريم بوجه ما بعد التاريخ منه (**القرآن المكي**) وبوجه التاريخ (**القرآن المدني**) وفي جل نصوص الحديث الشريف بوجه ما بعد التاريخ منه (**الحديث القدسي**) وبوجه التاريخ (**الحديث العادي**) **هما مفهوم التحريف ومفهوم الجاهلية؟**

فما القصد بالتحريف؟ أليس هو نقد خلقي ومعرفي لفساد المتكلمين باسم الحقيقة كما يتجلى في التبديل المادي لنصها أو التغيير المعنوي لدلالتها من أجل الأهداف الدنيوية التي يعبدها سدنة الدين (**وهم رجال الدين في القرآن وكل من يقوم بدور شبيه بدورهم في عصرنا**) عندما ينقلبون إلى خدمة الطاغوت أعني السلطان السياسي الظالم؟ ومن ثم أليس نقد فساد رجال الدين نقدا خلقيا ونقد فساد الحكام نقدا سياسيا في موقفهما من الحقيقة سواء كانت دينية أو دنيوية هو الشرط الذي جعله القرآن الكريم أساس الإصلاح المؤسس لثورته إلى حد الربط التلازمي بين الكفر بالطاغوت والإيمان بالله شرطا في الاستمساك بالعروة الوثقى التي ترمز إلى نجاح الإنسان في الخلافتين الدنيوية والأخروية: **"لا أكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم " (البقرة 256)؟**

ألم ينته تعريف التحريف من حيث هو مفهوم نقدي يتجه صوب الأديان المنزلة عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (**اليهودية والمسيحية**) لحظته بزمانها ومكانها المعلومين إلى ذروته في رد القرآن على ذروة توظيف الدين كما يرمز إليها تأليه المسيح عليه لتأسيس السلطان الروحاني الذي يرفضه القرآن الكريم في الآيتين 78 و80 من آل عمران:" **ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون × ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون**".

أما المفهوم النقدي الثاني فهو **مفهوم الجاهلية** الذي يتجه صوب الأديان الطبيعية عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (**الوثنية العربية والفارسية**) بزمانها ومكانها المعلومين. وقد انتهى إلى مدلولين نقديين احدهما معرفي هو الجهل الذي يقابل العلم والثاني خلقي هو الجهالة التي تقابل الحلم. وكلا المفهومين النقديين قد حللها القرآن الكريم تحليلا شبه نسقي في سورة آل عمران ولا تخلو منهما سورة مهما قصرت.

وإذا كان مفهوم **التحريف** جوهره توظيف أخيار الآخرة من أجل خيرات الدنيا تأسيسا للطاغوت الروحاني (**فساد السلطان الروحي**) فإن **الجاهلية** هي حصر الخيرات في الدنيا التي ترفع إلى البديل الوحيد من كل سمو أخروي (**بسبب فساد السلطان الزماني**). لذلك فإن لحظة الصدر ليست تأسيسا موجبا

للثورة الإسلامية فحسب بل هي كذلك نقد لتجربة الأمم التاريخية في تحديدها للعلاقة بين القيم المتعالية وتوظيفاتها في الوجود التاريخي للأمم. إنها إذن وقبل كل شيء حركة إصلاح كونية للوجود الإنساني من منطلق التحليل النقدي الذي يفحص التجربة البشرية في تاريخها الساعي إلى تحقيق القيم بمعانيها التي حددها القرآن الكريم ببعديه (المكي والمدني) والسنة الشريفة ببعديها (القدسي والعادي).

والمعلوم أن المركز الذي تدور حوله هذه الأبعاد الأربعة هو التاريخ البشري كما حاولنا تحديده هنا بشرط وصله بأواصره الموصولة أو المفصولة برب العالمين مصدر القيم جميعا وصلا يرمز إليه القرآن بمفهوم العروة الوثقى: -1 الجمالية (جميل-دميم) -2 والخلقية (خير-شر) 3 والمعرفية (صدق-كذب) -4 والعملية (حر-مضطر) والوجودية -5 (شاهد للمطلق-جاحد له).

ولا أحد ممن قرأ بتمعن أعمال ابن خلدون وابن تيمية بقادر على نفي صلة الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي الحديث في سعيه لاستمداد مقدماته من مسار تطوره الشكلي (شكل المعرفة منهجا وموقفا) والمضموني (مضمون المعرفة موضوعا ودفعا). فلا يمكن أن ينكر أحد أن اللحظة التيمية الخلدونية ليست لحظة نقدية إلا بمعنى السؤال عن أسباب فقدان هاتين السمتين النقديتين في الفكر الإسلامي وما أدى إليه من غياب وجه الإصلاح الدائم ليس في وجود المسلمين التاريخي فحسب (تحول المسلم إلى آلة فاقدة للحراك الذاتي فلا تتحرك إلا بالتوجيه الخارجي الذي يسيطر عليه الأمراء والعلماء والذي زادته وسائل الدولة الحديثة ووسائل الاتصال بشاعة حتى صار المجتمع محكوما عن بعد بجهازي الإفتاء والإعلام رمزيا والادعاء والاستعلام ماديا) بل وكذلك في الفكر الإسلامي (تحوله إلى معرفة لفظية فاقدة لكل قدرة على التأثير لجهلها بقوانين الظاهرات طبيعية كانت أو إنسانية فضلا عن معانيها ودلالة فهم هذه المعاني في توجيه التاريخ الكوني).

فعلم أصول الفقه قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات منهجية تؤسس سلطان الفقهاء بتأويل النصين المقدسين القرآن والسنة تأويلا تحكميا يخليهما من السؤال القيمي عن الحقوق والواجبات الاستخلافية العامة مغيبا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام الحقوقية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الدنيا: الاجتهاد القيمي.

وعلم أصول الدين قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات عقدية تؤسس سلطان الأمراء بتأويل النصين المقدسين تأويلا تحكميا يخليهما من السؤال الوجودي عن المعاني والدلالات الوجودية مغيبا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام المعرفية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الآخرة: الاجتهاد المعرفي.

فغابت بذلك الشروط التي تحقق مشاركة المسلم في مجال الفعل القيمي والحقوقي (الذي بات حكرا على سلطة روحية غير شرعية كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الإبداع من حيث هو جوهر المشاركة في التشريع بالإتباع المعطل للإرادة الحرة) وفي مجال الفعل المعرفي والوجودي (الذي بات حكرا على سلطة علمية مزيفة كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الاجتهاد من حيث هو جوهر السؤال الباحث بالإتباع المعطل للعقل المستنير). وذلكما هما بالدرجة الأولى مجالا استئناف الإصلاح عند ابن

خلدون وابن تيمية ما يؤهلهما لأن يكونا منطلق استئناف السؤال والتأسيس كون لحظة الصدر منطلق التأسيس والسؤال.

لذلك كانت حركة الإصلاح السياسي والاجتماعي خلدونية الجوهر من حيث الوسائل والنموذج المنهجي (بوضع علم نقدي جديد لما بعد العلوم الإنسانية) وصدرية الجوهر من حيث الغايات والنموذج الخلقي. وحركة الإصلاح الديني والروحي تيمية الجوهر من حيث الوسائل والنموذج المنهجي (بوضع علم نقدي جديد لما بعد العلوم الطبيعية) وصدرية الجوهر من حيث الغايات والنموذج الخلقي.

فمحاولة ابن خلدون تأسيس للنقد التاريخي بوضع أسس علم العمل الإنساني تحت اسم العمران البشري والاجتماع الإنساني لم يكن إلا بهدف استئناف مشاركة المسلم بما هو خليفة في مجال الفعل القيمي والحقوقي. اكتشف ابن خلدون أن المسلم قد أبعد عن شروط الخلافة من حيث هي سيادة جماعية على إرث الدنيا. فقد الإنسان المسلم الحرية الوجودية لكونه فقد الحرية السياسية ببعديها المادي (حرمة الحقوق المادية عامة وحق المال خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة المادية) والرمزي (حرمة الحقوق المعنوية عامة وحق العرض خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة الروحية أو حق إدارة الشأن العام) بسبب تسلط الحكام مباشرة وبسبب اعتماد نظام التربية خاصة على العسف والعنف.

ومحاولة ابن تيميه تأسيس للنقد المنطقي بوضع أسس علم العلم الإنساني لم يضع لها صاحبها اسما لكونه لم يؤلف كتابا نسقيا في مبحثه كما فعل ابن خلدون رغم ما في كتابي الدرء والسنة النبوية من إرهاصات بينة المعالم بشرط أن نحررها من الخلافات المذهبية التي تجاوزها العصر وروحه بعد أن فهم حكماء كلا المذهبين الرئيسين أن استهداف الإسلام يوجب الوحدة والتحرر من رواسب الحرب الأهلية التي دامت أربعة عشر قرنا لصالح أعداء الإسلام والمسلمين. لكننا نستطيع أن نضع له اسما إذا حللنا دلالة التسمية الخلدونية. فعلم العمران البشري هو علم العمل الإنساني ومنه العلم ولكن من مدخل نظرية العمل ومنظورها. وقياسا على ذلك يمكن أن نسمي مشروع ابن تيميه النقدي بعلم العلم الإنساني ومنه العمل من مدخل نظرية العلم ومنظورها. فمدخل ابن خلدون كان نظرية العمل وفلسفته وأثرها في العلم عامة وعلم العمران المادي البشري خاصة أعني محدداته المادية (الصراع من أجل السلطة السياسية والقيم المادية) ومدخل ابن تيميه هو نظرية النظر وفلسفته وأثرهما في العمل عامة وعلم العمران الرمزي البشري خاصة أعني محدداته الرمزية (الصراع من أجل السلطة الدينية والقيم الروحية).

كلاهما كان يحاول البحث في شروط استئناف الوظيفة النقدية في الثورة الإسلامية من أجل جعلها إصلاحا دائما فيتلازم الفعلان الباني والوعي النقدي بالبناء فحصا للشروط المتقدمة والمصاحبة واللاحقة بالعمل والعلم الإنسانيين وبأثر العلم في العمل والعمل في العلم وذلك هو مفهوم عزم الأمور في دلالته القرآنية العميقة. كلاهما يحاول أن يستعيد المضمون الإيجابي من لحظة التأسيس ببيان فقدانه الناتج عن البعد السلبي في كل عمل إيجابي: ليس يمكن لأي أمة أن تبني من دون ملازمة الوعي النقدي لفعل البناء حتى لا يموت فيها السعي إلى الغاية في تحقيق المثل والقيم.

أما العلل التي تفسر اقتصار مؤلي الفكر الخلدوني على الفهم السطحي الذي نوهنا إليه في بداية الخاتمة و فلنجمله في هذه الأفكار الرئيسية التي تطغى على الفهوم السطحية. فهي أفكار تنتسب إلى فكر الحداثة بأصنافها القابلة للردّ إلى أفكار ساذجة اثنتين منها تتعلقان بموقف ابن خلدون العقدي واثنتين تتعلقان بطبيعة العلاقة بين العلم والعمل والوسطى تتعلق بطبيعة الكلي القيمي والروحي في العمران البشري. وهي ستكون غاية الخاتمة والاشارة الوجيزة إلى أدواء فكر الحداثة العربية التي أساءت فهم الحداثة الغربية فكانت دون ابن خلدون فهما لشروط التحديث:

1 – النزعة التأويلوية (التي يزعم أصحابها الانتساب إلى التأويل الفلسفي).

2 – والنزعة المادوية (التي يزعم أصحابها الانتساب إلى التحليل العلمي).

3 والنزعة الثقافوية (التي يبني أصحابها المعاليات على التقاليد الثقافية).

4 – والنزعة العقلانوية (التي يزعم أصحابها العقل معادلا للوجود).

5 – والنزعة البراغماتوية (التي يقيس أصحابها الحقيقة بالنجاعة المباشرة).

1 – الفكرة الساذجة الأولى: النقد الاتهامي المزعوم.

يغلب على القراءات الخلدونية نفي جدية استعمال ابن خلدون المرجعية القرآنية في تحليلاته العمرانية. فما يزعم موقفا فلسفيا نقديا متسما باتهام النوايا واعتبارها تخفي عكس ما تضمر جعل بعض العلمويين يتصورون مرجعية ابن خلدون الدينية لا تخلو من أن تكون في أدنى الحالات من مفاعيل العادات الأسلوبية وفي أقصاها استراتيجية تقية يحمي بها ابن خلدون نفسه بإخفاء آراءه الفلسفية الحقيقية التي هي عندهم مادية بالجوهر. لم يدر في خلدهم ان ينظروا في أمر عجب لم يحصل إلا في الحضارة الإسلامية. فالقرآن جعل الدين المنزل أمرا كليا لا تخلو منه أمة لتحرير البشرية من وهم الشعب المختار فكان القرآن الكتاب الخاتم ملازما لنظرية الكلية الدينية ومتضمنا الخطاب الموجه إلى كل البشر بل وكل الكائنات. وابن خلدون اعتبر الفكر العقلي أمرا كليا لا تخلو منه حضارة نافيا بذلك مزاعم العبقرية اليونانية. فكانت حضارتنا حضارة تخليص البشرية من شعب الله المختار في الدين وشعب الله المختار في العقل وأصبح الأمران كليين ومن ثم متطابقين في علاج الشأن الإنساني نظريه وعمليه.

2 – الفكرة الساذجة الثانية: المادية الجدلية المزعومة.

كما يغلب على القراءات الحديثة إسقاط نفيها العلاقة الجوهرية بين الدين والسياسة على فكر ابن خلدون متصورين هذه العلاقة أمرا عرضيا نتج عن تخلف المجتمعات الإسلامية وليس ذاتيا للعمران من حيث هو عمران محملين ابن خلدون القول بالمادية الجدلية لمجرد كلامه عن أنماط الإنتاج وعلاقاته لكأن ذلك ليس من جوهر الفكر الديني الذي يجعل الشرعية كلها تدور حول "**إرث المؤمنين الصالحين للأرض**" والمعاملات الرزقية والذوقية مباشرة أو بتوسط السلطان عليهما زمانيا وروحيا. وإنه لمن عجائب

الأمور أن تعمى الأبصــار والبصائر إلى حد يغفل كل هذه الحقائق التي تجعل النص القرآني يكاد يقتصر على القيم الخمس التي أشرنا إليها: **قيم الرزق وقيم نظام رعايتها بحيث تكون آصرة أخوة وتعارف بدل من أن تكون سبب العداوة والتناكر ثم قيم الذوق وقيم نظام رعايتها بحيث تكون آصرة حب وتآنس بدل من تكون سبب كراهية وتواحش ليوحد ذلك كله في قيم الوجود الإنساني من حيث هو استخلاف لتعمير الكون ورعايته.**

3 – الفكرة الساذجة الثالثة: الثقافوية المزعومة.

ويجمع بين هاتين الفكرتين الساذجتين حول موقف ابن خلدون العقدي والفكرتين الساذجتين المواليتـين (**بعد هذه الوسـطى**) حول مقومات فعل الإنســان النظري والعملي فكـرة رد الأديان كلها إلى الخصوصــيات الحضارية ونفي مبدأ الكلية التي يدعيها القرآن للإسلام بداية (**من حيث هو الفطرة الإنسانية الغفل قبل توالي الرسالات**) وغاية (**من حيث هو الفطرة الإنسانية الواعية بعد توالي الرسالات وفهم أسباب فشلها أعني مضـمون القرآن نفسه في شكل قصصي**). فالدين عند ابن خلدون ملازم للعمران وهو ظاهرة عمرانية كليـة بالذات حتى في مراحل الوعي البدائي منه قبل أن تتحقق في الدين الخاتم لجمعه بين كلية المشروع الفطري للمقومات الخلقية التي تصــور الوجود الإنســاني في التاريخ الحضاري و كلية التحقق التاريخي لهذه المقومات في الرسالة الخاتمة دون تناف مع المقومات الحيوية للتاريخ الطبيعي مقوماته التي تمثل مادة الوجود الإنساني.

4 – الفكرة الساذجة الرابعة: العقلانية المزعومة.

وتعد الفكرة الســاذجة الرابعة متصــلة بطبيعة الموقف المعرفي الذي لا يفهم العلاقة بين مقابلة مــن طبيعــة معرفية تميز بين الموقف العقلاني والموقف التجريبي في المعرفة العلمية نعلم القصــد منها أعني ترتيب الشرف بين صــورة العلم ومادته ومقابلة من طبيعة تقليدية تميز بين الموقف العقلي والموقف النقلي دون فهــم دقيــق لطبيعة المقابلة. فإذا فهمت هذه المقابلة الفهم الســليم ردت إلى حقيقتها الفعلية فكانت من جنس الأولى لأنها وليســت كما يتصورها البعض مقابلة بين الفكرين الديني والفلسفي. فهي تقابل بين موضوع العلاج وشكل العلاج و ذلك يبيّن أن البعد النقلي من كل معرفة دينية كانت أو فلسفية(**هو الموضوع المفروض ذا قيام مستقل عن علمه**) والبعد العقلي منها بصنفيها(**هو الشكل المفروض صوغا تاليا عن قيام الموضوع كما تخبر عنه وسائل تحصيل ظاهراته بالحواس المباشرة أو بأدوات الإدراك العلمية**). وهذه المقابلة توجد في كل معرفة سواء كانت دينية أو فلسفية. فلا يوجد علم يكون موضوعه عقليا وإلا لألغينا الفرق بين الخيال العلمي الذي يفترض نماذج لفهم موضوعه بالاحتكام إليه والعلم الخيالي في الإبداع الأدبي الذي يستغني عن مثل هذا الاحتكام.

فكل علم عقلاني بشـكله ومنهجه و نقلاني بمضمونه ونتائجه المستمدين من التجربة ضرورة ومن ثم فهما ينقلان بالمعاينة حتما فيكون خبرا عن موضـوع: **ولا يهم النقل كيف يكون مباشرة أو بالتوسط وقابل للتجريب الحســي المباشر أو للتجريب العقلي غير المباشر من خلال فرضــية التناسق المنطقي للنظرية كافيا كما هو الشــأن في الفيزياء النظرية. والنقل العلمي تصــديق بالمنقول لا يغني فيه تصــديق الناقل تصديقه الذي هو إيماني**

خالص: وإذا قصد بالنقل هذا المعنى أمكن اعتباره خاصا بالدين وهو يتعلق بالغيبيات وليس من العلم في شيء. لكن جل العلوم الدينية ليست من هذا الجنس والقليل القليل منها يتعلق بالغيبيات لأن القرآن ينفي حتى على الأنبياء العلم بالغيب. فيبقى التوقيف التشريعي وهذا ليس من الغيب بل هو من التحكم المؤسسي ولا معنى فيه للعقل أو للنقل: فإرادة الشعوب المشرعة في مجال اللغة من هذا الجنس وليس فيها معنى للعقل لأنها من التحكم الطبيعي ولا يصبح للعلم من معنى فيها إلا بعد التسليم ببعض موضوعاتها التحكمية فرضيات أولية لاستنتاج ما عداها مما نرده إليها بالمنهج العلمي.

5 – الفكرة الساذجة الأخيرة: البراغماتية المزعومة.

والفكرة الساذجة الأخيرة هي الفكرة القائلة بتقدم العمل على النظر دون توضيح. فالعمل متقدم على النظر تقدم الغاية على الوسيلة في التصور لكنه متأخر عليه تأخر الغاية على الوسيلة في الإنجاز. ومن ثم فإن فعلم وسيلته متقدم عليه فضلا عن علمها في ذاتها علمها الذي ينبغي أن يتقدم على توظيفها في تحقيق غاية بعينها. لذلك فالعلم لا يكون فعلا مؤثرا إلا إذا لم يرتهن بالبراغماتية المباشرة فكان معرفة مجردة بالأمور التي هي غايات والامور التي يمكن أن تصبح وسائل في علم آخر هو علم المناسبة بين الغاية العملية والوسيلة النظرية. العمل الحقيقي يكون دائما آخر الفكرة: وهذا بدوره نظر. وغاية الفكرة فكرة في التصور وهي لا تصبح عملا إلا في الإنجاز. ووسيلة الفكرة فكرة وهي علم الوسيلة التي ستستعمل في العمل فضلا عن عمل العمل نفسه قبله وخلاله وبعده ما دام عملا إنسانيا لا يفارقة الوعي المتروي.

وينبغي إذن أن يصبح الفعل غير المباشر أو النظر متقدما على الفعل المباشر. ففي المباشر يكون العمل في الحقيقة مجرد رد فعل نفسي على المؤثرات الخارجية لأنه ليس عملا على علم. وأهم علل التخلف في مجتمعاتنا هو الوهم بأن النظرية رهينة العمل: فتصبح الغايات المباشرة الحكم النهائي على الطلب المعرفي ويكون التفكير النظري مذموما فلا يرى الناس من الأمور إلا القرائب ويغفلون عن البعائد ومن ثم يفقدون كل قدرة على التوقع والاستعداد للطوارىء. وتلك هي فلسفة الإصلاح التي نميل إليها.

فلسفة التاريخ الخلدونية

دور علم العمران في عمل التاريخ و علمه

هل يمكن لعلم التاريخ أن تتحقق فيه القفزة النوعية التي يقترحها ابن خلدون فينقل من منزلة الفن الأدبي إلى منزلة العلم الفلسفي دون نقلة نوعية موازية تنقل الفلسفة بمقتضاها من الميتافيزيقا إلى المعرفة العلمية؟

الجواب السلبي عن هذا السؤال يساعدنا على فهم العلة التي جعلت ابن خلدون لا يقتصر على نقد المعرفة التاريخية بل هو نقد نظرية العلم الفلسفية كذلك.

وهذه المحاولة يسعى صاحبها إلى الكشف عن العلاقة بين إصلاح مفهوم العلم و إبداع ابن خلدون علما مساعدا سماه علم العمران وأسسه على هاتين النقلتين النوعيتين.

Can history, as proposed by Ibn Khaldun, shift from the status of a literary art to a philosophical science without a parallel revolution whereby philosophy should renounce all metaphysical pretentions and come down to a simple scientific knowledge?

The negative answer helps us understand why he not only criticized the historical knowledge but also the philosophical theory of knowledge.

This essay tries to unveil the relationship between the reformation of the concept of science and the invention of an auxiliary science baptized *science of civilization* founded on this shift.

ISBN: 978-9973-889-40-9

